FONDO PROVINCIA

NAZIONALE
B. Prov.
XIII
79
NAPOLI
BIBLIOTECA
VITT. EM. III

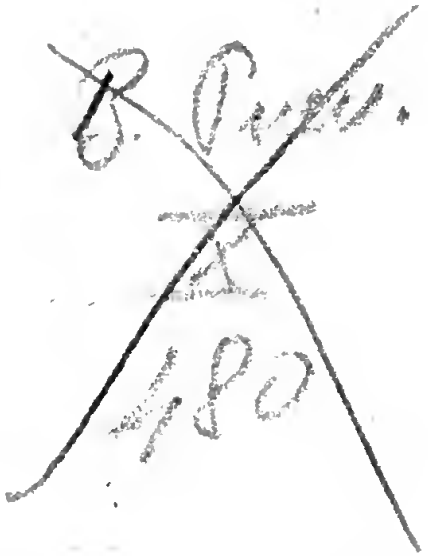
3 H A 83

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine 90
30132

H 9 96

Digitized by Google

131
A
39



B. Gnov. XIII-7

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Zweiter Band.

COLLEGE LIBRARY

644822

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

BIBLIOTECA PROVINCIALE DI NAPOLI

Von

Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Zweiter Band,

welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält.

Paucis natus est, qui populum notatis suae cogitat.
Sen.

BIBLIOTECA PROVINCIALE NAPOLI

Leipzig,
F. A. Brockhaus.

1859.

BIBLIOTECA PROVINCIALE VAPOLI

Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum ersten Buch.

Erste Hälfte: die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

Seite

Kap. 1. Zur idealistischen Grundansicht ... 3
" 2. Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntniß 22
" 3. Ueber die Sinne ... 30
" 4. Von der Erkenntniß a priori ... 36

Zweite Hälfte: die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kap. 5. Vom vernunftlosen Intellekt ... 62
" 6. Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß ... 67
" 7. Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß 76
" 8. Zur Theorie des Lächerlichen ... 99
" 9. Zur Logik überhaupt ... 112
" 10. Zur Syllogistik ... 117
" 11. Zur Rhetorik ... 129
" 12. Zur Wissenschaftslehre ... 131
" 13. Zur Methodenlehre der Mathematik ... 142
" 14. Ueber die Gedankenassociation ... 145
" 15. Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts ... 150
" 16. Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus 163
" 17. Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen ... 175

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich ... 213
" 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn ... 224
" 20. Objektivation des Willens im thierischen Organismus ... 277
" 21. Rückblick und allgemeinere Betrachtung ... 304
" 22. Objektive Ansicht des Intellekts ... 307
" 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur 331
" 24. Von der Materie ... 346

Seite

Kap. 25. Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich 362
" 26. Zur Teleologie ... 373
" 27. Vom Instinkt und Kunsttrieb ... 390
" 28. Charakteristik des Willens zum Leben ... 398

Ergänzungen zum dritten Buch.

Kap. 29. Von der Erkenntniß der Ideen ... 413
" 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens ... 417
" 31. Vom Genie ... 428
" 32. Ueber den Wahnsinn ... 454
" 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit ... 459
" 34. Ueber das innere Wesen der Kunst ... 461
" 35. Zur Aesthetik der Architektur ... 466
" 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste ... 476
" 37. Zur Aesthetik der Dichtkunst ... 482
" 38. Ueber Geschichte ... 499
" 39. Zur Metaphysik der Musik ... 509

Ergänzungen zum vierten Buch.

Kap. 40. Vorwort ... 525
" 41. Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich ... 527
" 42. Leben der Gattung ... 582
" 43. Erblichkeit der Eigenschaften ... 590
" 44. Metaphysik der Geschlechtsliebe ... 605
" 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben ... 649
" 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens ... 654
" 47. Zur Ethik ... 674
" 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben ... 690
" 49. Die Heilsordnung ... 726
" 50. Epiphilosophie ... 733

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

Ergänzungen

zum

erſten Buch.

„Warum willſt du dich von uns Allen
Und unſrer Meinung entfernen?“ —
Ich ſchreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr ſollt was lernen.

Goethe.

Zum erſten Buch.

Erſte Hälfte.

Die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

(Zu §. 1—7 des erſten Bandes.)

Kapitel 1.

Zur idealiſtiſchen Grundanſicht.

Im unendlichen Raum zahlloſe leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter ſich wälzt, die inwendig heiß, mit erſtarrter, kalter Rinde überzogen ſind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Weſen erzeugt hat; — dies iſt die empiriſche Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch iſt es für ein denkendes Weſen eine mißliche Lage, auf einer jener zahlloſen im gränzenloſen Raum frei ſchwebenden Kugeln zu ſtehen, ohne zu wiſſen woher noch wohin, und nur Eines zu ſeyn von unzählbaren ähnlichen Weſen, die ſich drängen, treiben, quälen, raſtlos und ſchnell entſtehend und vergehend, in anfangs- und endloſer Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der ſelben, verſchiedenen, organiſchen Formen, mittelſt gewiſſer Wege und Kanäle, die nun ein Mal da ſind. Alles was empiriſche Wiſſenſchaft lehren kann, iſt nur die genauere Beſchaffenheit und Regel dieſer Hergänge. — Da hat nun endlich die Philoſophie der neueren Zeit, zumal durch

Berkeley und Kant, ſich darauf beſonnen, daß Jenes alles zunächſt doch nur ein Gehirnphänomen und mit ſo großen, vielen und verſchiedenen ſubjektiven Bedingungen behaftet ſei, daß die gewähnte abſolute Realität deſſelben verſchwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. ſich dazu verhielte, wie zur bloßen Erſcheinung das Ding an ſich ſelbſt.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung" — iſt, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, ſobald er ihn verſteht; wenn gleich nicht ein ſolcher, den Jeder verſteht, ſobald er ihn hört. — Dieſen Satz zum Bewußtſeyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moraliſchen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philoſophie der Neueren aus. Denn erſt nachdem man ſich Jahrtauſende lang im bloß objektiven Philoſophiren verſucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt ſo räthſelhaft und bedenklich macht, das Nächſte und Erſte Dieſes iſt, daß, ſo unermeßlich und maſſiv ſie auch ſeyn mag, ihr Daſeyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieſes iſt das jedesmalige Bewußtſeyn, in welchem ſie daſteht. Dieſe Bedingung, mit welcher das Daſeyn der Welt unwiderruflich behaftet iſt, drückt ihr, trotz aller empiriſchen Realität, den Stempel der Idealität und ſomit der bloßen Erſcheinung auf; wodurch ſie, wenigſtens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in die ſelbe Klaſſe mit ihm zu ſetzen, erkannt werden muß. Denn die ſelbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anſchauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben ſo viel Antheil an der Darſtellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich ſind, wenn auch durch ihre Materie verſchieden, doch offenbar aus Einer Form gegoſſen. Dieſe Form iſt der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrſcheinlich iſt Carteſius der Erſte, welcher zu dem Grade von Beſinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieſelbe, wenn gleich vorläufig nur in der Geſtalt ſkeptiſcher Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum

als allein gewiß, das Daſeyn der Welt aber vorläufig als problematiſch nahm, der weſentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philoſophie gefunden. Dieſer nämlich iſt weſentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtſeyn. Denn dieſes allein iſt und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch ſei, iſt durch daſſelbe erſt vermittelt und bedingt, ſonach davon abhängig. Daher geſchieht es mit Recht, daß man die Philoſophie der Neueren, vom Carteſius, als dem Vater derſelben, ausgehn läßt. Auf dieſem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, alſo die objektive, materielle Welt überhaupt, als ſolche, ſchlechterdings nur in unſerer Vorſtellung exiſtirt, und daß es falſch, ja abſurd iſt, ihr, als ſolcher, ein Daſeyn außerhalb aller Vorſtellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, alſo eine ſchlechthin vorhandene an ſich ſeiende Materie anzunehmen. Dieſe ſehr richtige und tiefe Einſicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philoſophie aus: er hatte ſich daran erſchöpft.

Demnach muß die wahre Philoſophie jedenfalls idealiſtiſch ſeyn: ja, ſie muß es, um nur redlich zu ſeyn. Denn nichts iſt gewiſſer, als daß Keiner jemals aus ſich herauskann, um ſich mit den von ihm verſchiedenen Dingen unmittelbar zu identifiziren: ſondern Alles, wovon er ſichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb ſeines Bewußtſeyns. Ueber dieſes hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine ſolche aber müſſen die erſten Grundſätze einer Wiſſenſchaft haben. Dem empiriſchen Standpunkt der übrigen Wiſſenſchaften iſt es ganz angemeſſen, die objektive Welt als ſchlechthin vorhanden anzunehmen: nicht ſo dem der Philoſophie, als welche auf das Erſte und Urſprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtſeyn iſt unmittelbar gegeben, daher iſt ihre Grundlage auf Thatſachen des Bewußtſeyns beſchränkt: d. h. ſie iſt weſentlich idealiſtiſch. — Der Realismus, der ſich dem rohen Verſtande dadurch empfiehlt, daß er ſich das Anſehn giebt thatſächlich zu ſeyn, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und iſt mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererſte Thatſache überſpringt

oder verleugnet, diese, daß Alles was wir kennen innerhalb des Bewußtseyns liegt. Denn, daß das objektive Daseyn der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorstellung existire, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseyns von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Daseyn geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtseyn eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die objektive Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken realisiren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren; so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, daseyn sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener

mich vorstellte. In demselben Verhältniß aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin das Subjekt, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte; so wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren. Denn dieses Subjekt bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungseyn ein mittelbares ist. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib sieht, oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruirt, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtseyn, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazuseyn, keines Andern, in dessen Erkenntniß es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtseyn, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äußere Anschauung, sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Daseyn meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Daseyn in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Daseyn für ein Anderes ist. In der That ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen, oder einer fremden

Perſon angehört. Im erſten Fall zerfällt dann die eigene Perſon in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die ſich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberſtehen. — Wenn nun alſo meine eigene Perſon, um als ſolche dazuſeyn, ſtets eines Erkennenden bedarf; ſo wird dies wenigſtens eben ſo ſehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Daſeyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwiſchen verſteht es ſich, daß das Daſeyn, welches durch ein Erkennendes bedingt iſt, ganz allein das Daſeyn im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden iſt: dieſes allein iſt ſtets ein erkanntes, folglich ein Daſeyn für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf dieſe Weiſe Daſeiende noch ein Daſeyn für ſich ſelbſt haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieſes Daſeyn für ſich ſelbſt nicht Ausdehnung und Wirkſamkeit (zuſammen Raumerfüllung) ſeyn; ſondern es iſt nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines Dinges an ſich ſelbſt, welches, eben als ſolches, nie Objekt ſeyn kann. — Dies alſo wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorſtellung, alſo nur für ein Subjekt daſeyn kann, nicht umſtößt.

Hier ſei noch bemerkt, daß auch Kant unter ſeinen Dingen an ſich, wenigſtens ſo lange er konſequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht ſchon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, ſei eine bloße Form unſerer Anſchauung, die folglich nicht den Dingen an ſich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit iſt, kann auch nicht Objekt ſeyn: alſo kann das Seyn der Dinge an ſich kein objektives mehr ſeyn, ſondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphyſiſches. Folglich liegt in jenem Kantiſchen Satze auch ſchon dieſer, daß die objektive Welt nur als Vorſtellung exiſtirt.

Nichts wird ſo anhaltend, Allem was man ſagen mag zum Trotz und ſtets wieder von Neuem mißverſtanden, wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die empiriſche Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beſtändige Wiederkehr der Appellation an den geſunden Verſtand, die

in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „Grundüberzeugung" in der Schottischen Schule, oder als Jacobischer Glaube an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt sich, wie Jacobi es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß Jacobi, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophirt haben, der selbe war, der einst Lessingen als Spinozisten und später Schellingen als Atheisten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transscendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt." —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist. Also an den einfachen oder Berkeley'schen Idealismus, welcher das Objekt überhaupt betrifft, schließt sich unmittelbar der Kantische, welcher die speciell gegebene Art und Weise des Objektseyns betrifft. Dieser weist nach, daß die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im

Raum, welche ausgedehnt ſind und, mittelſt der Zeit, Kauſalverhältniſſe zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein unabhängig von unſerm Kopfe Vorhandenes ſei; ſondern ſeine Grundvorausſetzungen habe in unſern Gehirnfunktionen, mittelſt welcher und in welchen allein eine ſolche objektive Ordnung der Dinge möglich iſt; weil Zeit, Raum und Kauſalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, ſelbſt nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes ſind; daß alſo jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empiriſchen Realität abgiebt, ſelbſt erſt vom Gehirn ausgeht und von dieſem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, ſondern ſagt: „das Erkenntnißvermögen". Sogar hat er zu beweiſen verſucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kauſalität, Materie u. ſ. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, ſich als eine für ſich beſtehende, d. h. als Ordnung der Dinge an ſich ſelbſt, oder als etwas abſolut Objektives und ſchlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem ſie, wenn man verſucht ſie zu Ende zu denken, auf Widerſprüche leitete. Dies darzuthun war die Abſicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Mißlingen des Verſuches nachgewieſen. — Hingegen leitet die Kantiſche Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einſicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weiſe ihres Daſeyns mit unſerm Bewußtſeyn von ihnen unzertrennlich verknüpft ſind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge exiſtirten als ſolche auch außerhalb unſers Bewußtſeyns und unabhängig davon, wirklich abſurd iſt. Daß wir nämlich ſo tief eingeſenkt ſind in Zeit, Raum, Kauſalität und den ganzen darauf beruhenden geſetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja ſogar die Thiere) darin ſo vollkommen zu Hauſe ſind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wiſſen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unſer Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; ſondern iſt nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt ſelbſt jene Ordnung ſchafft und er nur für die Dinge, dieſe aber auch nur für ihn da ſind.

Allein ſelbſt abgeſehn von den tiefen Einſichten, welche nur die Kantiſche Philoſophie eröffnet, läßt ſich die Unſtatthaftigkeit der ſo hartnäckig feſtgehaltenen Annahme des abſoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweiſen, oder doch wenigſtens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelſt Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt ſoll, dem Realismus zufolge, ſo wie wir ſie erkennen, auch unabhängig von dieſem Erkennen daſeyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Weſen daraus wegnehmen, alſo bloß die unorganiſche und die vegetabiliſche Natur übrig laſſen. Fels, Baum und Bach ſei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen dieſe Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da iſt, ſolche zu ſehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Weſen hineinſetzen. Jetzt alſo ſtellt, in deſſen Gehirne, jene Welt ſich nochmals dar und wiederholt ſich innerhalb deſſelben, genau eben ſo, wie ſie vorher außerhalb war. Zur erſten Welt iſt alſo jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endloſen Raum die objektive Welt, genau ſo iſt jetzt im ſubjektiven, erkannten Raum die ſubjektive Welt dieſer Anſchauung beſchaffen. Die letztere hat aber vor der erſtern noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos iſt, ſogar auch kann ſie die ganze Geſetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältniſſe haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erſt nachzuſehen: eben ſo viel giebt ſie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Urſach und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, abſurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene abſolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerſt gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als ſchon die zweite, die ſubjektiv erkannte, die Welt der Vorſtellung, als welche allein es iſt, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt ſich von ſelbſt die Annahme auf, daß die Welt, ſo wie wir ſie erkennen, auch nur für unſere Erkenntniß da iſt, mithin in der Vorſtellung allein, und nicht noch ein Mal außer derſelben. Dieſer Annahme entſprechend iſt

ſodann das Ding an ſich, d. h. das von unſerer und jeder Erkenntniß unabhängig Daſeyende, als ein von der Vorſtellung und allen ihren Attributen, alſo von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verſchiedenes zu ſetzen: was dieſes ſei, wird nachher das Thema unſers zweiten Buches.

Hingegen auf der ſo eben kritiſirten Annahme einer objektiven und einer ſubjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieſer Vorausſetzung entſtehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwiſchen beiden, beruht der, §. 5 des erſten Bandes, in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt; hinſichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte iſt abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußerſten Enden der vom Cerebralſyſtem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unſerm Kopfe. Ob nun und inwiefern dieſen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entſpreche, iſt die Frage. Die Beziehung zwiſchen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Geſetz der Kauſalität: denn nur dieſes führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verſchiedenes. Aber dieſes Geſetz ſelbſt hat zuvörderſt ſeine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven, oder ſubjektiven Urſprungs ſeyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann alſo nicht die Brücke abgeben. Iſt es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, alſo aus der Erfahrung abgezogen; ſo iſt es objektiven Urſprungs, gehört dann ſelbſt zu der in Frage ſtehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach Locke's Methode, das Kauſalitätsgeſetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kauſalitätsgeſetz bewieſen. Iſt es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; ſo iſt es ſubjektiven Urſprungs, und dann iſt klar, daß wir damit ſtets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empiriſch Gegebene, bei der Anſchauung, iſt der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Vorausſetzung, daß dieſe, auch nur überhaupt, eine Urſache haben müſſe, beruht auf einem in der Form unſers Erkennens, d. h. in den Funktionen unſers Gehirns, wurzelnden

Geſetz, deſſen Urſprung daher eben ſo ſubjektiv iſt, wie jene Sinnesempfindung ſelbſt. Die in Folge dieſes Geſetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgeſetzte Urſache ſtellt ſich alsbald in der Anſchauung dar als Objekt, welches Raum und Zeit zur Form ſeines Erſcheinens hat. Aber auch dieſe Formen ſelbſt ſind wieder ganz ſubjektiven Urſprungs: denn ſie ſind die Art und Weiſe unſers Anſchauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empiriſchen Objekts anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufſchluß zu geben über das Daſeyn und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anſchauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben dergleichen Dinge mit ſolchen ihnen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. — Dies iſt das richtige Ergebniß der Kantiſchen Philoſophie. Daſſelbe knüpft ſich an ein früheres, eben ſo richtiges, aber ſehr viel leichter faßliches Reſultat Locke's. Wenn nämlich auch, wie Locke's Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Urſachen ſchlechthin angenommen werden; ſo kann doch zwiſchen der Empfindung, in welcher die Wirkung beſteht, und der objektiven Beſchaffenheit der ſie veranlaſſenden Urſache gar keine Aehnlichkeit ſeyn; weil die Empfindung, als organiſche Funktion, zunächſt beſtimmt iſt durch die ſehr künſtliche und komplicirte Beſchaffenheit unſerer Sinneswerkzeuge, daher ſie von der äußern Urſache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Geſetzen gemäß vollzogen wird, alſo völlig ſubjektiv iſt. — Locke's Philoſophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber iſt dieſem Allen noch das Berkeley'ſche, von mir erneuerte Reſultat unterzubreiten, daß nämlich alles Objekt, welchen Urſprung es auch haben möge, ſchon

als Objekt durch das Subjekt bedingt, nämlich weſentlich bloß deſſen Vorſtellung iſt. Der Zielpunkt des Realismus iſt eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein ſolches auch nur klar zu denken iſt unmöglich.

Aus dieſer ganzen Darſtellung geht ſicher und deutlich hervor, daß die Abſicht, das Weſen an ſich der Dinge zu erfaſſen, ſchlechthin unerreichbar iſt auf dem Wege der bloßen Erkenntniß und Vorſtellung; weil dieſe ſtets von außen zu den Dingen kommt und daher ewig draußen bleiben muß. Jene Abſicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß wir ſelbſt uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall ſei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in dieſem erſten Buche, bei der objektiven Auffaſſung, alſo bei der Erkenntniß, ſtehen bleiben, iſt und bleibt uns die Welt eine bloße Vorſtellung, weil hier kein Weg möglich iſt, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber iſt das Feſthalten des idealiſtiſchen Geſichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialiſtiſchen. Die Kontroverſe über das Reale und Ideale läßt ſich nämlich auch anſehen als betreffend die Exiſtenz der Materie. Denn die Realität, oder Idealität dieſer iſt es zuletzt, um die geſtritten wird. Iſt die Materie als ſolche bloß in unſerer Vorſtellung vorhanden, oder iſt ſie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre ſie das Ding an ſich, und wer eine an ſich exiſtirende Materie annimmt, muß, konſequent, auch Materialiſt ſeyn, d. h. ſie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen. Wer ſie hingegen als Ding an ſich leugnet, iſt eo ipso Idealiſt. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur Locke: daher hat ſeine Lehre, unter Condillac's Vermittelung, zum Senſualismus und Materialismus der Franzoſen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegenſatz iſt alſo Idealismus und Materialismus, in ſeinen Extremen repräſentirt durch Berkeley und die franzöſiſchen Materialiſten (Holbach). Fichte iſt hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philoſophen, unter dieſen Auserwählten der Menſchheit, die mit hohem Ernſt nicht

ihre Sache, sondern die Wahrheit suchen und daher nicht mit Solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloß ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte ist der Vater der Schein-Philosophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch Schelling sie angewandt hatte, bekanntlich in Hegeln erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen Fichte ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, daß er keine Ahndung davon hat, was Kant sei. — Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existire: und sie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntniß dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὑλη αλγθινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der Realismus führt, wie gesagt, nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind; so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza ge-

leugnet und von Kant als falſch nachgewieſen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in ſeine Rechte einſetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als deſſen Gegengewicht man den Spiritualismus erſonnen hatte, von ſelbſt weg, indem alsdann die Materie, nebſt dem Naturlauf, zur bloßen Erſcheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt iſt, indem ſie in deſſen Vorſtellung allein ihr Daſeyn hat. Sonach iſt gegen den Materialismus das ſcheinbare und falſche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns ſetzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr ſetzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod ſcheide, war andrerſeits nur meine Vorſtellung. Der Schwerpunkt des Daſeyns fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, ſondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewieſen. Freilich iſt das nicht ſo leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit ſeinen zwei Subſtanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich ſteht dem ſubjektiven Ausgangspunkt „die Welt iſt meine Vorſtellung" vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive „die Welt iſt Materie", oder „die Materie allein iſt ſchlechthin" (da ſie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen iſt), oder „alles Exiſtirende iſt Materie". Dies iſt der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtſeyn allein iſt das Unmittelbare: dieſes aber überſpringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und ſie zum Ausgangspunkt machen. Andererſeits müßte es möglich ſeyn, aus der Materie und den richtig, vollſtändig und erſchöpfend erkannten Eigenſchaften derſelben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konſtruiren. Denn alles Entſtandene iſt durch Urſachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zuſammenkommen konnten: dieſe aber müſſen wenigſtens objective vollſtändig nachweisbar ſeyn, wenn wir auch subjective nie dahin

kommen werden, ſie zu erkennen. Immer aber würde einer ſolchen Erklärung und Konſtruktion der Welt nicht nur die Vorausſetzung eines Daſeyns an ſich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt iſt) zum Grunde liegen; ſondern ſie müßte auch noch an dieſer Materie alle ihre urſprünglichen Eigenſchaften als ſchlechthin unerklärliche, alſo als qualitates occultae, gelten und ſtehen laſſen. (Siehe §. 26, 27 des erſten Bandes.) Denn die Materie iſt nur der Träger dieſer Kräfte, wie das Geſetz der Kauſalität nur der Ordner ihrer Erſcheinungen. Mithin würde eine ſolche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte ſeyn, eigentlich das Werk einer Phyſik, die ſich bei jedem Schritte nach einer Metaphyſik ſehnte. — Andererſeits hat auch der ſubjektive Ausgangspunkt und Urſatz „die Welt iſt meine Vorſtellung" ſein Inadäquates: theils ſofern er einſeitig iſt, da die Welt doch außerdem noch viel mehr iſt (nämlich Ding an ſich, Wille), ja, das Vorſtellungſeyn ihr gewiſſermaaßen accidentell iſt; theils aber auch, ſofern er bloß das Bedingtſeyn des Objekts durch das Subjekt ausſpricht, ohne zugleich zu beſagen, daß auch das Subjekt als ſolches durch das Objekt bedingt iſt. Denn eben ſo falſch wie der Satz des rohen Verſtandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", iſt dieſer: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorſtellung hätte". Ein Bewußtſeyn ohne Gegenſtand iſt kein Bewußtſeyn. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu ſeinem Objekt, ein ſinnlich anſchauendes hat Objekte mit den ſeiner Organiſation entſprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller näheren Beſtimmungen und Formen ſeines Erkennens; ſo verſchwinden auch am Objekt alle Eigenſchaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung ſo wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen ſeines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als ſolchem gegenüber ſtehen bleibt, als ſein Reflex, der nur mit ihm zugleich verſchwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als dieſe Materie, etwan Atome, zu poſtuliren wähnt; ſo ſetzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, ſondern auch Raum, Zeit und Kauſalität hinzu, die auf ſpeciellen Beſtimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorſtellung, die objektive Welt, hat alſo gleichſam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt ſchlechthin, ohne die Formen ſeines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide ſind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende iſt; die Materie, weil ſie ohne Form und Qualität nicht angeſchaut werden kann. Dennoch ſind Beide die Grundbedingungen aller empiriſchen Anſchauung. So ſteht der rohen, formloſen, ganz todten (d. i. willensloſen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgeſetzt wird, als reines Widerſpiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als ſolches, welches ebenfalls Vorausſetzung aller Erfahrung iſt. Dieſes Subjekt iſt nicht in der Zeit: denn die Zeit iſt erſt die nähere Form alles ſeines Vorſtellens; die ihm gegenüberſtehende Materie iſt, dem entſprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, iſt aber eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, alſo nicht räumlich. Alles Andere iſt in beſtändigem Entſtehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorſtellung darſtellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitloſigkeit des reinen, ſchlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erſcheinung an, nicht dem Dinge an ſich: aber ſie ſind das Grundgerüſt der Erſcheinung. Beide werden nur durch Abſtraktion herausgefunden, ſind nicht unmittelbar rein und für ſich gegeben.

Der Grundfehler aller Syſteme iſt das Verkennen dieſer Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata ſind, d. h. Eines nur für das Andere da iſt, Beide mit einander ſtehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern iſt, ja, daß ſie eigentlich Eines und daſſelbe ſind, von zwei entgegengeſetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die Erſcheinung des Willens, oder Dinges an ſich iſt; daß mithin beide ſekundär ſind: daher der Urſprung der Welt in keinem von Beiden zu ſuchen iſt. Aber in Folge jenes Verkennens ſuchten alle Syſteme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Urſprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie ſetzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als ſchlechthin Erſtes und δημιουργος, laſſen demnach in dieſem eine Vorſtellung der Dinge

und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehen: mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt als Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterschieden sind, die Materie auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὑλη, herbeizuschaffen, damit sie zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität ertheile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden: dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehen oder Vergehen derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Daseyn der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich §. 7 des ersten Bandes geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben Kants Erscheinung, mithin ein sekundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das Ding an sich selbst, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes, noch Vorgestelltes; sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieser so wichtigen, wie schwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abstrakta ein Mal personificirt und im Dialog auftreten lassen, nach dem Vorgang des Prabodha Tschandro Daya: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Rai-

mund Lullius Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine Vorſtellung.

Die Materie.

Vermeſſener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine vorübergehende Form. Du biſt ein bloßes Reſultat eines Theiles dieſer Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich: ihr ſeid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, iſt in einer groben Täuſchung begriffen: denn euer Daſeyn außerhalb meiner Vorſtellung iſt ein gerader Widerſpruch, ein Sideroxylon. Ihr ſeyd heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgeſtellt. Meine Vorſtellung iſt der Ort eures Daſeyns: daher bin ich die erſte Bedingung deſſelben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermeſſenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weiſe widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — biſt wirklich nicht mehr, biſt mit ſammt deiner Großſprecherei ins Nichts verſunken, haſt, nach Schatten-Weiſe, vorübergeſchwebt und das Schickſal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtauſend zu Jahrtauſend, die unendliche Zeit hindurch, und ſchaue unerſchüttert dem Spiel des Wechſels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Dieſe unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmſt, iſt, wie der unendliche Raum, den du füllſt, bloß in meiner Vorſtellung vorhanden, ja, iſt bloße Form meiner Vorſtellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darſtellſt, die dich

aufnimmt, wodurch du allererst dabist. Die Vernichtung aber, mit der du mir droheſt, trifft nicht mich; ſonſt wärſt du mit vernichtet: vielmehr trifft ſie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger iſt und von mir vorgeſtellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugeſtehe und darauf eingehe, dein Daſeyn, welches doch an das dieſer vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft iſt, als ein für ſich beſtehendes zu betrachten; ſo bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du biſt Subjekt nur ſofern du ein Objekt haſt: und dieſes Objekt bin ich. Ich bin deſſen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zuſammenhält und ohne welches es ſo unzuſammenhängend wäre und ſo weſenlos verſchwebte, wie die Träume und Phantaſien deiner Individuen, die ſelbſt ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thuſt wohl, mein Daſeyn mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft iſt, nicht abſtreiten zu wollen: denn ſo unzertrennlich, wie ich an dieſe, biſt du an deine Schweſter, die Form, gekettet, und biſt noch nie ohne ſie erſchienen. Dich, wie mich, hat nackt und iſolirt noch kein Auge geſehen: denn beide ſind wir nur Abſtraktionen. Ein Weſen iſt es im Grunde, das ſich ſelbſt anſchaut und von ſich ſelbſt angeſchaut wird, deſſen Seyn an ſich aber weder im Anſchauen noch im Angeſchautwerden beſtehen kann, da dieſe zwiſchen uns Beide vertheilt ſind.

Beide.

So ſind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfaßt und durch uns beſteht. Nur ein Mißverſtändniß kann uns Beide einander feindlich gegenüber ſtellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Daſeyn bekämpft, mit welchem ſein eigenes ſteht und fällt.

Dieſes Beide umfaſſende Ganze iſt die Welt als Vorſtellung, oder die Erſcheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphyſiſche, das Ding an ſich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anſchauenden, oder Verſtandes-Erkenntniß.

Bei aller transſcendentalen Idealität behält die objektive Welt empiriſche Realität: das Objekt iſt zwar nicht Ding an ſich; aber es iſt als empiriſches Objekt real. Zwar iſt der Raum nur in meinem Kopf; aber empiriſch iſt mein Kopf im Raum. Das Kauſalitätsgeſetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beſeitigen, indem es nämlich zwiſchen den Dingen an ſich und unſerer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und ſonach der in Folge ſeiner Anwendung ſich darſtellenden Welt abſolute Realität zuſicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kauſalverhältniß der Objekte unter einander, alſo auch nicht das auf, welches zwiſchen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unſtreitig Statt hat. Aber das Kauſalitätsgeſetz verbindet bloß die Erſcheinungen, führt hingegen nicht über ſie hinaus. Wir ſind und bleiben mit demſelben in der Welt der Objekte, d. h. der Erſcheinungen, alſo eigentlich der Vorſtellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer ſolchen Erfahrungswelt zunächſt durch die Erkenntniß eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Vorausſetzung derſelben, und ſodann durch die ſpeciellen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion bedingt, fällt alſo nothwendig der bloßen Erſcheinung anheim und hat keinen Anſpruch, für die Welt der Dinge an ſich ſelbſt zu gelten. Sogar das Subjekt ſelbſt (ſofern es bloß Erkennendes iſt) gehört der bloßen Erſcheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Geſetzes der Kauſalität könnte es inzwiſchen nie zur Anſchauung einer objektiven Welt kommen:

denn dieſe Anſchauung iſt, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, weſentlich intellektual und nicht bloß ſenſual. Die Sinne geben bloße Empfindung, die noch lange keine Anſchauung iſt. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anſchauung ſonderte Locke aus, unter dem Namen der ſekundären Qualitäten, welche er mit Recht den Dingen an ſich ſelbſt abſprach. Aber Kant, Locke's Methode weiter führend, ſonderte überdies aus und ſprach den Dingen an ſich ab was der Verarbeitung jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das Gehirn angehört, und da ergab ſich, daß hierin alles Das begriffen war, was Locke, als primäre Qualitäten, den Dingen an ſich gelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Geſtalt, Solidität u. ſ. w., wodurch bei Kant das Ding an ſich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei Locke iſt demnach das Ding an ſich zwar ein Farbloſes, Klangloſes, Geruchloſes, Geſchmackloſes, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Geſtaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maaß und Zahl Habendes. Hingegen bei Kant hat es auch dieſe letzteren Eigenſchaften ſämmtlich abgelegt; weil ſie nur mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind, dieſe aber aus unſerm Intellekt (Gehirn) eben ſo entſpringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. ſ. w. aus den Nerven der Sinnesorgane: Das Ding an ſich iſt bei Kant ein Raumloſes, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was alſo zur Anſchauung, in der die objektive Welt daſteht, die bloßen Sinne liefern, verhält ſich zu Dem, was dazu die Gehirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kauſalität), wie die Maſſe der Sinnesnerven zur Maſſe des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieſer, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abſtrakten Vorſtellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erſcheinenden Objekten Farbe, Klang, Geſchmack, Geruch, Temperatur u. ſ. w.; ſo verleiht das Gehirn denſelben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. ſ. w., kurz Alles, was erſt mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität vorſtellbar iſt. Wie gering bei der Anſchauung der Antheil der Sinne iſt, gegen den des Intellekts, bezeugt alſo auch der Vergleich zwiſchen dem Nervenapparat zum Empfangen der Ein-

drücke mit dem zum Verarbeiten derſelben; indem die Maſſe der Empfindungsnerven ſämmtlicher Sinnesorgane ſehr gering iſt, gegen die des Gehirns, ſelbſt noch bei den Thieren, deren Gehirn, da ſie nicht eigentlich, d. h. abſtrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anſchauung dient und doch, wo dieſe vollkommen iſt, alſo bei den Säugethieren, eine bedeutende Maſſe hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, deſſen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen iſt.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anſchauung der Dinge, wie auch vom nichtempiriſchen Urſprung der Anſchauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Beſtätigung der Kantiſchen Wahrheiten, auf negativem Wege, eine ſehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reids vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieſer widerlegt die Locke'ſche Lehre, daß die Anſchauung ein Produkt der Sinne ſei, indem er gründlich und ſcharfſinnig darthut, daß ſämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeſte Aehnlichkeit haben mit der anſchaulich erkannten Welt, beſonders aber die fünf primären Qualitäten Locke's (Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt ſonach die Frage nach der Entſtehungsart und dem Urſprung der Anſchauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichſam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantiſchen Lehre, zuerſt dargelegte) Intellektualität der Anſchauung und für den von Kant entdeckten aprioriſchen Urſprung der Grundbeſtandtheile derſelben, alſo des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, aus welchen jene Locke'ſchen primären Eigenſchaften allererſt hervorgehen, mittelſt ihrer aber leicht zu konſtruiren ſind. Thomas Reids Buch iſt ſehr lehrreich und leſenswerth, zehn Mal mehr, als Alles was ſeit Kant Philoſophiſches geſchrieben worden zuſammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für die ſelbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die franzöſiſchen Senſualphiloſophen, welche, ſeitdem Condillac in die Fußſtapfen Locke's trat, ſich abmühen, wirklich darzuthun, daß unſer ganzes Vorſtellen und Denken auf bloße Sinnesempfin-

dungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche ſie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zuſammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt ſich in unſerm Kopfe aufbauen ſoll. Dieſe Herren haben wirklich des idées bien simples: es iſt beluſtigend zu ſehen, wie ſie, denen ſowohl die Tiefe des Deutſchen, als die Redlichkeit des Engliſchen Philoſophen abgieng, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen ſuchen, um das ſo bedeutungsvolle Phänomen der Vorſtellungs- und Gedanken-Welt daraus zuſammenzuſetzen. Aber der von ihnen konſtruirte Menſch müßte, anatomiſch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud ſeyn, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein Paar der beſſeren Verſuche dieſer Art beiſpielsweiſe anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang ſeines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehen, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß ſenſualiſtiſchen Erklärung der Anſchauung zeigt ſich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantiſchen Philoſophie ausgeſprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorſtellungen von den Dingen hätten, ſondern unmittelbar die Dinge ſelbſt wahrnähmen, obwohl ſie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich ſei. Und dies war nicht etwan idealiſtiſch gemeint, ſondern vom gewöhnlichen realiſtiſchen Standpunkt aus geſagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in ſeinen „Briefen an eine Deutſche Prinzeſſin", Bd. 2, S. 68. „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philoſophen ſich einbilden. Sie ſind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewiſſen im Gehirn gemachten Eindrücken: ſie geben der Seele nicht bloß Ideen von Dingen; ſondern ſie ſtellen ihr auch wirklich Gegenſtände vor, die außer ihr exiſtiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Dieſe Meinung erklärt ſich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewieſen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kauſalitätsgeſetzes die Anſchauung vermittelt; ſo tritt dennoch,

beim Sehen, der Verſtandesakt, mittelſt deſſen wir von der Wirkung zur Urſache übergehen, keineswegs ins deutliche Bewußtſeyn: daher ſondert ſich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erſt vom Verſtande gebildeten Vorſtellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterſchied zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung ins Bewußtſeyn treten; ſondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge ſelbſt wahr, und zwar als außer uns gelegen; obwohl gewiß iſt, daß das Unmittelbare nur die Empfindung ſeyn kann, und dieſe auf das Gebiet unterhalb unſerer Haut beſchränkt iſt. Dies iſt daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausſchließlich räumliche Beſtimmung, der Raum ſelbſt aber eine Form unſers Anſchauungsvermögens, d. h. eine Funktion unſers Gehirns iſt: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Geſichtsempfindung, Gegenſtände verſetzen, ſelbſt innerhalb unſers Kopfes: denn da iſt ſein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer ſehen, aber doch Alles im Hauſe bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Beſtimmung Außerhalb und doch ganz unmittelbar anſchauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verſchiedene Vorſtellung derſelben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns ſind die Dinge nur ſofern wir ſie vorſtellen: daher ſind dieſe Dinge, die wir ſolchermaaßen unmittelbar ſelbſt, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anſchauen, eben ſelbſt auch nur unſere Vorſtellungen, und als ſolche nur in unſerm Kopfe vorhanden. Alſo nicht ſowohl, wie Euler ſagt, ſchauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar ſelbſt an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeſchauten Dinge ſind nur unſere Vorſtellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert alſo eine neue Beſtätigung der Kantiſchen transſcendentalen Aeſthetik und meiner darauf geſtützten Theorie der Anſchauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtloſigkeit, mit der wir, bei der Anſchauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Urſache machen, läßt ſich erläutern durch einen analogen Hergang beim abſtrakten Vorſtellen, oder Denken. Beim Leſen

und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehen aber von dieſen ſo unmittelbar zu den durch ſie bezeichneten Begriffen über, daß es iſt, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfingen: denn wir werden uns des Uebergangs zu dieſen gar nicht bewußt. Daher wiſſen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir geſtern etwas, deſſen wir uns erinnern, geleſen haben. Daß ein ſolcher Uebergang dennoch jedes Mal Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerſtreuung, gedankenlos leſen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abſtrakten Begriffen zu Bildern der Phantaſie übergehen, werden wir uns der Umſetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empiriſchen Wahrnehmung, die Bewußtloſigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Urſache derſelben geſchieht, eigentlich nur bei der Anſchauung im engſten Sinn, alſo beim Sehen Statt; hingegen geſchieht er bei allen übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtſeyn, daher, bei der Apprehenſion durch die gröberen vier Sinne ſeine Realität ſich unmittelbar faktiſch konſtatiren läßt. Im Finſtern betaſten wir ein Ding ſo lange von allen Seiten, bis wir aus deſſen verſchiedenen Wirkungen auf die Hände die Urſache derſelben als beſtimmte Geſtalt konſtruiren können. Ferner, wenn etwas ſich glatt anfühlt, ſo beſinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir ſehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere, oder wirklich eine von Außen kommende Affektion des Gehörs war, ſodann, ob er nah und ſchwach, oder fern und ſtark erſcholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menſchen, eines Thieres, oder eines Inſtruments war: wir forſchen alſo, bei gegebener Wirkung, nach der Urſache. Beim Geruch und Geſchmack iſt die Ungewißheit über die Art der objektiven Urſache der empfundenen Wirkung alltäglich: ſo deutlich treten ſie hier auseinander. Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Urſache ganz unbewußt geſchieht, und dadurch der Schein entſteht, als wäre dieſe Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der ſinnlichen Empfindung allein, ohne Verſtandesoperation, beſtehende,

dies hat ſeinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausſchließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieſer letztern leitet der Eindruck ſelbſt ſchon auf den Ort der Urſache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verſtand die Entfernung ſchätzt, auf das Feinſte und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; ſo geſchieht, bei Eindrücken auf dieſen Sinn, die Verſtandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche ſie ſo wenig zum Bewußtſeyn kommen läßt, wie das Buchſtabiren beim Leſen; wodurch alſo der Schein entſteht, als ob ſchon die Empfindung ſelbſt unmittelbar die Gegenſtände gäbe. Dennoch iſt, gerade beim Sehen, die Operation des Verſtandes, beſtehend im Erkennen der Urſache aus der Wirkung, am bedeutendeſten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeſchaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberſte unten, eintrifft, bei Verfolgung der Urſache deſſelben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgeſtellt, oder, wie man ſich ausdrückt, ſehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt ſteht; vermöge jener Verſtandesoperation endlich werden, aus fünf verſchiedenen Datis, die Th. Reid ſehr deutlich und ſchön beſchreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anſchauung von uns abgeſchätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweiſe, welche die Intellektualität der Anſchauung unwiderleglich darthun, ſchon 1816 auseinandergeſetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", (in zweiter Auflage 1854) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der funfzehn Jahre ſpätern und verbeſſerten Lateiniſchen Bearbeitung derſelben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von Juſtus Radius 1830 herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores ſteht, am ausführlichſten und gründlichſten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21. Dahin alſo verweiſe ich über dieſen wichtigen Gegenſtand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuſchwellen.

Hingegen mag eine ins Aeſthetiſche einſchlagende Bemer-

kung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewieſenen Intellektualität der Anſchauung iſt auch der Anblick ſchöner Gegenſtände, z. B. einer ſchönen Ausſicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit deſſelben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, ſondern auch von der Beſchaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe deſſelben, von der Feinheit ſeiner Textur und von der Belebung ſeiner Thätigkeit durch die Energie des Pulſes der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der ſelben Ausſicht in verſchiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, ſo verſchieden aus, wie etwan der erſte und letzte Abdruck einer ſtark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verſchiedenheit der Fähigkeit zum Genuſſe der ſchönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derſelben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelſt einer ganz anderartigen Urſache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anſchauung beruhende ſcheinbare Unmittelbarkeit derſelben, vermöge welcher wir, wie Euler ſagt, die Dinge ſelbſt und als außer uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unſers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn ſie ſchmerzen, welches, ſobald wir ſie empfinden, meiſtens der Fall iſt. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo ſie ſind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geſchieht; ſo glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in dieſem ſelbſt zu empfinden, während dieſer ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen ſolcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehen, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Ganglienſyſtem angehören; es ſei denn, daß eine überaus ſtarke Affektion derſelben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo ſie ſich doch meiſtens nur als dumpfes Unbehagen und ſtets ohne genaue Beſtimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, deſſen Nervenſtamm durchſchnitten oder unterbunden iſt, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demſelben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch daſind. — Alſo in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im

Gehirn vorgeht als außer demſelben apprehendirt: bei der Anſchauung, durch Vermittelung des Verſtandes, der ſeine Fühlfäden in die Außenwelt ſtreckt; bei der Empfindung der Glieder, durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Anderen Geſagtes zu wiederholen iſt nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne ſind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Geſtalt der Empfindung), den es zur anſchaulichen Vorſtellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptſächlich zur objektiven Auffaſſung der Außenwelt dienen ſollten, mußten an ſich ſelbſt weder angenehm noch unangenehm ſeyn: dies beſagt eigentlich, daß ſie den Willen ganz unberührt laſſen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung ſelbſt unſere Aufmerkſamkeit feſſeln und wir bei der Wirkung ſtehen bleiben, ſtatt, wie hier bezweckt war, ſogleich zur Urſach überzugehen: ſo nämlich bringt es der entſchiedene Vorrang mit ſich, den, für unſere Beachtung, der Wille überall vor der bloßen Vorſtellung hat, als welcher wir uns erſt dann zuwenden, wann jener ſchweigt. Demgemäß ſind Farben und Töne an ſich ſelbſt und ſo lange ihr Eindruck das normale Maaß nicht überſchreitet, weder ſchmerzliche, noch angenehme Empfindungen; ſondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die ſie zum Stoff rein objektiver Anſchauungen eignet. Dies iſt nämlich ſo weit der Fall, als es an einem Leibe, der an ſich ſelbſt durch und durch Wille iſt, überhaupt möglich ſeyn konnte, und iſt eben in dieſer Hinſicht bewunderungswerth. Phyſiologiſch beruht es darauf, daß in den Organen der edleren Sinne, alſo des Geſichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den ſpecifiſchen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig ſind, ſondern keine andere

Empfindung, als die ihnen ſpecifiſch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach iſt die Retina, wie auch der optiſche Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben ſo iſt es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derſelben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in dieſem ſelbſt: beim Auge hauptſächlich in der conjunctiva; beim Ohr im meatus auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es ſich eben ſo, indem daſſelbe, wenn unmittelbar ſelbſt, alſo von oben, angeſchnitten, keine Empfindung davon hat. Alſo nur vermöge dieſer ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geſchickt, dem Verſtande die ſo mannigfaltigen und ſo fein nüancirten Data zu liefern, aus denen er, mittelſt Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes und auf Grundlage der reinen Anſchauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unſerm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungsloſigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen befähigt ſie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht iſt, wie beim Abendroth, gefärbten Fenſtern u. dgl., uns ſehr leicht in den Zuſtand der rein objektiven, willensloſen Anſchauung zu verſetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewieſen habe, einen Hauptbeſtandtheil des äſthetiſchen Eindrucks ausmacht. Eben dieſe Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endloſe Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verſtand, ſich in fünf Sinne ſpaltete, richteten dieſe ſich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuſtänden, nebſt dem der Imponderabilität. So iſt der Sinn für das Feſte (Erde) das Getaſt, für das Flüſſige (Waſſer) der Geſchmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunſt, Duft) der Geruch, für das permanent Elaſtiſche (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Geſicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, iſt eigentlich kein Gegenſtand der Sinne, ſondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch ſtets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieſer Klaſſifikation ergiebt ſich auch die relative Dignität der Sinne. Das Geſicht hat den erſten Rang, ſofern

ſeine Sphäre die am weiteſten reichende, und ſeine Empfänglichkeit die feinſte iſt; was darauf beruht, daß ſein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geiſtiges, iſt. Den zweiten Rang hat das Gehör, entſprechend der Luft. Inzwiſchen bleibt das Getaſt ein gründlicher und vielſeitiger Gelehrter. Denn während die anderen Sinne uns jeder nur eine ganz einſeitige Beziehung des Objekts, wie ſeinen Klang, oder ſein Verhältniß zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft feſt verwachſene Getaſt dem Verſtande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Feſtigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringſten Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung, denen alle anderen Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigſten Sinne, Geruch und Geſchmack, ſind ſchon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, d. h. ſie werden ſtets angenehm oder unangenehm affizirt, ſind daher mehr ſubjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des Gehörs ſind ausſchließlich in der Zeit: daher das ganze Weſen der Muſik im Zeitmaaß beſteht, als worauf ſowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelſt der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derſelben, mittelſt des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des Geſichts hingegen ſind zunächſt und vorwaltend im Raume; ſekundär, mittelſt ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Geſicht iſt der Sinn des Verſtandes, welcher anſchaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch ſichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubſtummer, der leſen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorſtellung hat, in ſeinem Denken mit den bloß ſichtbaren Begriffszeichen ſo behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht leſen kann, iſt er bekanntlich faſt dem unvernünftigen Thiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, ein ganz vernünftiges Weſen iſt.

Das Geſicht iſt ein aktiver, das Gehör ein paſſiver Sinn. Daher wirken Töne ſtörend und feindlich auf unſern Geiſt ein, und zwar um ſo mehr, je thätiger und entwickelter dieſer iſt: ſie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft.

Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Geſehenen, als ſolchen, auf die denkende Thätigkeit (denn natürlich iſt hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenſtände auf den Willen); ſondern die bunteſte Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unſeren Augen, läßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geiſt mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieſer Gegenſatz der beiden Sinne bewährt ſich auch darin, daß Taubſtumme, wenn durch Galvanismus hergeſtellt, beim erſten Ton, den ſie hören, vor Schrecken todtenblaß werden (Gilberts „Annalen der Phyſik", Bd. 10, S. 382), operirte Blinde dagegen das erſte Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde ſich über die Augen legen laſſen. Alles Angeführte aber iſt daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechaniſchen Erſchütterung des Gehörnervens vor ſich geht, die ſich ſogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina iſt, welche durch das Licht und ſeine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich dies in meiner phyſiologiſchen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerſtreit hingegen ſteht dieſer ganze Gegenſatz mit der jetzt überall ſo unverſchämt aufgetiſchten koloririten Aether-Trommelſchlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechaniſchen Erſchütterung, wie die des Gehörs zunächſt wirklich iſt, erniedrigen will, während nichts heterogener ſeyn kann, als die ſtille, ſanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den beſondern Umſtand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft ſehr verſchieden iſt, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt ſehen; ſo werden wir zu der Vermuthung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth, oder der Schnecke entſteht, ſondern erſt da, wo, tief im Gehirn, beide Gehörnerven zuſammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber iſt da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfaßt, alſo an der abſolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Thier augenblicklich getödtet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akuſtiſchen Erſchütterung. Eben dieſer ſein Urſprung, an jener

gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, iſt Urſache, daß man bei einem plötzlichen Knall zuſammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs Statt findet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus ſeinen thalamis (wenn auch vielleicht ſein erſter Urſprung hinter dieſen liegt) hervor, iſt in ſeinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl ſtets von ihnen geſondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, ſich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererſt die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entſteht und daſelbſt wirklich ihren Sitz hat; wie dieſes meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweiſt. Aus jenem Urſprung des Gehörnervens erklärt ſich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geiſt, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräuſch vertragen können. Denn es ſtört den beſtändigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erſchütterung des Gehörnervens ſich ſo tief ins Gehirn fortpflanzt, deſſen ganze Maſſe daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn ſolcher Leute viel leichter beweglich iſt, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf der ſelben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, ſo leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, ſo ſchnell und leicht in den Sinn kommen, daß der ſelbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, ſie auf den Gedanken, auf die Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Anderen, weil ſie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, ſich nachher verwundern: ſo ſchien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchſt empfindlich gegen jedes Geräuſch, wie ihre Biographien bezeugen. Goethe kaufte, in ſeinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem ſeinigen, bloß damit er nicht den Lerm bei deſſen Ausbeſſerung anzuhören hätte. Vergebens alſo war er, ſchon in ſeiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um ſich gegen Geräuſch abzuhärten. Es iſt nicht Sache der Gewohnheit.

Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Lesen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben Das, was sie so unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysirende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geistreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenbergs Anwendung: „Es ist alle Mal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F..... steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern solche Sachen nicht: — — — er führt gleichsam ein grobes Sieb." (Vermischte Schriften, Bd. 1, S. 398.) Ich hege wirklich längst die Meinung, daß die Quantität Lerm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniß zu seinen Geisteskräften steht, und daher als das ungefähre Maaß derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre; so weiß ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, statt sie mit der Hand zu schließen, zuwirft, oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloß ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornirter Mensch. Daß im Englischen sensible auch „verständig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civilisirt werden wir erst seyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei seyn werden und nicht mehr Jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtseyn jedes denkenden Wesens, auf tausend Schritte in die Runde, zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräusch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein Mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreißigsten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga.

Aus der dargelegten paſſiven Natur des Gehörs erklärt ſich auch die ſo eindringende, ſo unmittelbare, ſo unfehlbare Wirkung der Muſik auf den Geiſt, nebſt der ihr bisweilen folgenden, in einer beſondern Erhabenheit der Stimmung beſtehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältniſſen erfolgenden Schwingungen der Töne verſetzen nämlich die Gehirnfibern ſelbſt in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengeſetzten aktiven Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Muſik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der aktiven Natur des Geſichtsſinnes iſt er bei den verfolgenden Thieren, alſo den Raubthieren, ausgezeichnet ſcharf, wie umgekehrt der paſſive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtſamen Thieren; damit es von ſelbſt ihnen den herbeieilenden, oder heranſchleichenden Verfolger zeitig verrathe.

Wie wir im Geſicht den Sinn des Verſtandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, ſo könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtniſſes nennen; weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den ſpecifiſchen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, ſelbſt aus der fernſten Vergangenheit, uns zurückruft.

Kapitel 4.

Von der Erkenntniß a priori.

Aus der Thatſache, daß wir die Geſetze der Verhältniſſe im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns ſelbſt angeben und beſtimmen können, folgerte Plato (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern ſei; Kant hingegen, daß der Raum ſubjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnißvermögens ſei. Wie hoch ſteht in dieſer Hinſicht Kant über Plato!

Cogito, ergo sum iſt ein analytiſches Urtheil: Parmenides hat es ſogar für ein identiſches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem est, Clem. Alex.

Strom. VI, 2, §. 23). Als ein ſolches aber, oder auch nur als analytiſches, kann es keine beſondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Oberſatz non - entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Karteſius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbſtbewußtſeyn, alſo dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, alſo allem Andern, hingegen, als dem durch jenes erſt Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieſes, weil aus zweiter Hand, als problematiſch zu betrachten iſt. Hierauf beruht der Werth des ſo berühmten Satzes. Als ſeinen Gegenſatz können wir, im Sinne der Kantiſchen Philoſophie, aufſtellen: cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewiſſe Verhältniſſe (die mathematiſchen) an den Dingen denke, genau ſo müſſen ſie in aller irgend möglichen Erfahrung ſtets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und ſpätes Apperçu, welches im Gewande des Problems von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntniß eröffnet hat. Dies Problem iſt die Parole der Kantiſchen Philoſophie, wie der erſtere Satz die der Karteſiſchen, und zeigt, ἐξ οἱων εις οἱα.

Sehr paſſend ſtellt Kant ſeine Unterſuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller anderen. Denn dem ſpekulativen Geiſte drängen ſich vor allen dieſe Fragen auf: was iſt die Zeit? was iſt dies Weſen, das aus lauter Bewegung beſteht, ohne etwas, das ſich bewegt? — und was der Raum? dieſes allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören Etwas zu ſeyn? —

Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weiſe ſind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat ſchon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen ſich darſtellt, ſehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren laſſen; nur ſich ſelbſt nicht. Indeſſen will ich die von Kant gegebenen näheren Beweiſe jener Wahrheit hier durch einige Beiſpiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, ſondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichſeitiger Triangel" enthält keinen logiſchen Widerſpruch: denn die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch ſind ſie mit einander unvereinbar. Erſt bei der Konſtruktion ihres Gegenſtandes in der reinen Anſchauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man dieſe eben deshalb für einen Widerſpruch halten; ſo wäre auch jede phyſiſche und erſt nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein ſolcher: z. B. die Zuſammenſetzung eines Metalles aus ſeinen Beſtandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr, oder weniger als ſieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am ſelben Thier. Allein bloß die logiſche Unmöglichkeit iſt ein Widerſpruch, nicht aber die phyſiſche, und eben ſo wenig die mathematiſche. Gleichſeitig und rechtwinklicht widerſprechen einander nicht (im Quadrat ſind ſie beiſammen), noch widerſpricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, ſondern ergiebt ſich erſt aus der Anſchauung, welche nun aber eine ſolche iſt, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenſtandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Ariſtoteles zu finden ſeyn wird: „ein unendlich großer Körper iſt nothwendig unbeweglich", — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerſpruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe „unendlich groß" und „beweglich" einander nicht widerſprechen; ſondern bloß die reine Anſchauung ergiebt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, ſeine unendliche Größe aber keinen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erſtere mathematiſche Beiſpiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollſtändig der Begriff ſei, den der Urtheilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollſtändiger wäre, ſo enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichſeitig ſei; ſo iſt die Antwort: angenommen, ſein Begriff vom Dreieck ſei nicht ſo vollſtändig; ſo kann er, ohne Hin-

*) Daß das dreizehige Faulthier deren neun hätte, ſoll als Irrthum erkannt worden ſeyn: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

zuziehung der Erfahrung, durch die bloße Konſtruktion deſſelben in ſeiner Phantaſie ihn erweitern und ſich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieſer Proceß aber iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, d. h. ein ſolches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung, unſere Begriffe bilden und vervollſtändigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch oder ſynthetiſch ſei, wird, im einzelnen Fall, erſt beſtimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollſtändigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cüviers hundert Mal mehr, als in dem ſeines Bedienten: daher die ſelben Urtheile darüber für Dieſen ſynthetiſch, für Jenen bloß analytiſch ſeyn werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entſcheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch, oder ſynthetiſch ſei; ſo verwandle man das Prädikat deſſelben in ſein kontradiktoriſches Gegentheil und lege dieſes, ohne Kopula, dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto; ſo war das Urtheil analytiſch, außerdem aber ſynthetiſch.

Daß die Arithmetik auf der reinen Anſchauung der Zeit beruhe, iſt nicht ſo augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums baſirt ſei*). Man kann es aber auf folgende Art

*) Dies entſchuldigt jedoch nicht einen Profeſſor der Philoſophie, welcher, auf Kants Stuhle ſitzend, ſich alſo vernehmen läßt: „Daß die Mathematik als ſolche die Arithmetik und Geometrie enthält, iſt richtig; unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wiſſenſchaft der Zeit zu faſſen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wiſſenſchaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Roſenkranz, im „Deutſchen Muſeum", 1857, 14. Mai, Nr. 20.) Dies ſind die Früchte der Hegelei: iſt durch deren ſinnloſen Gallimathias der Kopf ein Mal gründlich verdorben; ſo geht ernſthafte Kantiſche Philoſophie nicht mehr hinein; und von dem Meiſter hat man die Dreiſtigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht verſteht: ſo kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geiſtes ohne Umſtände im peremtoriſch entſcheidenden Tone zu verurtheilen, als wären es eben Hegel'ſche Narrenspoſſen. Wir dürfen es aber nicht hingehen laſſen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten ſich bemühen. Sie thäten daher beſſer, ſich an Kant nicht zu reiben, ſondern ſich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott,

beweiſen. Alles Zählen beſteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um ſtets zu wiſſen, wie oft wir ſchon die Einheit geſetzt haben, markiren wir ſie jedes Mal mit einem andern Wort; dies ſind die Zahlworte. Nun iſt Wiederholung nur möglich durch Succeſſion: dieſe aber, alſo das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anſchauung der Zeit, iſt ein nur mittelſt dieſer verſtändlicher Begriff: alſo iſt auch das Zählen nur mittelſt der Zeit möglich. — Dieſes Beruhen alles Zählens auf der Zeit verräth ſich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch „Mal" bezeichnet wird, alſo durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber iſt das einfache Zählen ſchon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Peſtalozzi's Lehranſtalt die Kinder ſtets ſo multipliciren mußten: „2 Mal 2 iſt 4 Mal Eins." — Auch Ariſtoteles hat ſchon die enge Verwandtſchaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt, im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Phyſik. Die Zeit iſt ihm „die Zahl der Bewegung" (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefſinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit ſeyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint ſie.

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnißform des Subjekts iſt; ſo ſtellt ſie ſich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demſelben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unſern Willen, oder ohne unſer Wiſſen, eilt oder zögert ſie: man frägt nach der Uhr, man forſcht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was iſt dieſes Objektive? Nicht das Fortſchreiten der Geſtirne, oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit ſelbſt daran zu meſſen: ſondern es iſt etwas von allen Dingen Verſchiedenes, doch aber wie dieſe, von unſerm Wollen und Wiſſen Unabhängiges. Es exiſtirt nur in den Köpfen der erkennenden Weſen; aber die Gleichmäßigkeit ſeines Ganges und ſeine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit iſt zunächſt die Form des innern Sinnes. Das

---

die Seele, die thatſächliche Freiheit des Willens und was ſonſt dahin einſchlägt, nähere Auskunft zu ertheilen und ſodann in ihrer finſtern Hinterboutique, dem philoſophiſchen Journal, ſich ein Privatvergnügen zu machen: da können ſie ungenirt thun und treiben was ſie wollen, kein Menſch ſieht hin.

folgende Buch anticipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden ist. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnißlosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein Charakter stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten. —

Die Apriorität des Kausalitätsgesetzes ist von den Engländern und Franzosen theils noch gar nicht eingesehen, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen empirischen Ursprung zu finden, fortsetzen. Maine de Biran setzt diesen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Ursache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber diese Thatsache selbst ist falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und Beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern Beide sind Eins und untheilbar. Zwischen ihnen ist keine Succession: sie sind zugleich. Sie sind Eins und das Selbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtseyn) sich als wirklicher Willensakt kund giebt, das Selbe stellt sich in der äußern Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewußtseyn fällt, und hier nicht die Rede ist vom Verhältniß zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun giebt sich nicht als Kausalitätsverhältniß kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursach und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich seyn, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir so weit es überhaupt für uns ein Verständniß der Dinge giebt. Hingegen ist die Bewegung unserer

Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein ſo alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerkſamkeit darauf, ſo tritt das Unbegreifliche der Sache uns ſehr lebhaft ins Bewußtſeyn; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung ſeiner Urſache verſtehen. Nimmermehr alſo könnte dieſe Wahrnehmung uns auf die Vorſtellung der Kauſalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran ſelbſt erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78.) — In England hat ſchon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgeſprochen, daß die Erkenntniß des Kauſalitätsverhältniſſes in der Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens ſelbſt ihren Grund habe. In neueſter Zeit lehrt Th. Brown in ſeinem höchſt weitſchweifig abgefaßten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich das Selbe, nämlich daß jene Erkenntniß aus einer uns angeborenen, intuitiven und inſtinktiven Ueberzeugung entſpringe: er iſt alſo im Weſentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch iſt die kraſſe Ignoranz, vermöge welcher, in dieſem 476 Seiten ſtarken Buche, davon 130 der Widerlegung Hume's gewidmet ſind, Kants, der ſchon vor ſiebzig Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geſchieht. Wäre das Lateiniſche die ausſchließliche Sprache der Wiſſenſchaft geblieben; ſo würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinanderſetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgeſtellten Lehre vom empiriſchen Urſprung der Grunderkenntniß des Kauſalverhältniſſes dennoch Eingang gefunden; da ſie nicht ohne einige Scheinbarkeit iſt. Es iſt dieſe, daß wir das Geſetz der Kauſalität abſtrahirten aus der empiriſch wahrgenommenen Einwirkung unſers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon Hume hatte ſie widerlegt. Ich aber habe die Unſtatthaftigkeit derſelben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur (S. 75 der zweiten Auflage) dargethan, daraus daß, damit wir ſowohl unſern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anſchauung wahrnehmen, die Erkenntniß der Kauſalität, weil ſie Bedingung ſolcher Anſchauung iſt, bereits

daſeyn muß. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empiriſch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Urſache derſelben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anſchauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Geſetz der Kauſalität vor aller Erfahrung uns bewußt iſt. Daher habe ich dieſen Beweis dem Kantiſchen ſubſtituirt, deſſen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichſte und gründlichſte Darſtellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenſtandes, alſo der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes und der Intellektualität der empiriſchen Anſchauung, findet man in der zweiten Auflage meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, wohin ich verweiſe, um nicht alles dort Geſagte hier zu wiederholen. Daſelbſt habe ich den mächtigen Unterſchied nachgewieſen zwiſchen der bloßen Sinnesempfindung und der Anſchauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwiſchen beiden liegt, aufgedeckt: über dieſe führt allein das Geſetz der Kauſalität, welches aber zu ſeiner Anwendung die beiden anderen ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, vorausſetzt. Allererſt mittelſt dieſer drei im Verein kommt es zur objektiven Vorſtellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entſteht durch den Widerſtand, den die Kraftäußerung unſerer Muskeln erleidet, oder ob ſie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. ſ. f. entſteht, iſt im Weſentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verſtand, welcher allein fähig iſt, ſie als Wirkung einer von ihr verſchiedenen Urſache aufzufaſſen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anſchaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, Raum verſetzt, als ein dieſen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne dieſe intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müſſen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unſerer Haut die Anſchauung einer objektiven Außenwelt entſtehen. Wie kann man ſich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken verſuche, dieſe nothwendig vorher auf mich gewirkt haben

müſſen, als Motive: dieſes aber ſetzt ſchon die Apprehenſion der Außenwelt voraus. Nach der in Rede ſtehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Menſch gar nicht zur Vorſtellung der Kauſalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht ſo iſt, belegt eine in Froriep's Notizen, 1838, Juli, Nr. 133, mitgetheilte Thatſache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Eſthin, Eva Lauk, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten ſchließt: „Nach den Ausſagen der Mutter hat ſie ſich geiſtig eben ſo ſchnell entwickelt, wie ihre Geſchwiſter: namentlich iſt ſie eben ſo bald zu einem richtigen Urtheil über Größe und Entfernung ſichtbarer Gegenſtände gelangt, ohne ſich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck."

Auch Hume's Lehre, der Begriff der Kauſalität entſtehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zuſtände konſtant auf einander folgen zu ſehen, findet eine faktiſche Widerlegung an der älteſten aller Succeſſionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Urſach und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben dieſe Succeſſion widerlegt auch Kants falſche Behauptung, daß die objektive Realität einer Succeſſion allererſt erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieſer Lehre Kants iſt ſogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei, erkennen wir, empiriſch, allein an ihrer Succeſſion. Andererſeits wieder iſt die abſurde Behauptung mancher Philoſophie-Profeſſoren unſerer Tage, daß Urſach und Wirkung zugleich ſeien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succeſſion, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir ſie dennoch, und mit ihr das Verſtreichen einer gewiſſen Zeit, a priori ſicher vorausſetzen: ſo z. B. wiſſen wir, daß zwiſchen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewiſſe Zeit verſtreichen muß, obwohl wir ſie nicht wahrnehmen, und daß dieſelbe wiederum vertheilt ſeyn muß unter mehrere in ſtreng beſtimmter Succeſſion eintretende Zuſtände,

nämlich das Abdrücken, das Funkenſchlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Exploſion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat dieſe Succeſſion der Zuſtände noch kein Menſch: aber weil wir wiſſen, welcher den andern *bewirkt*, ſo wiſſen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit *vorhergehen* muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewiſſe Zeit verſtreicht, obwohl ſie ſo kurz iſt, daß ſie unſerer empiriſchen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig ſei. Alſo iſt uns nicht bloß das Geſetz der Kauſalität, ſondern auch deſſen Beziehung auf die *Zeit*, und die Nothwendigkeit der *Succeſſion* von Urſach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wiſſen, welcher von zweien Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung iſt; ſo wiſſen wir auch welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: iſt, im Gegentheil, uns jenes *nicht* bekannt, wohl aber ihr Kauſalverhältniß überhaupt; ſo ſuchen wir die Succeſſion empiriſch auszumachen und beſtimmen danach, welcher von beiden die Urſach und welcher die Wirkung ſei. — Die Falſchheit der Behauptung, daß Urſach und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem ſich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen füllt die geſammte Zeit. (Denn wäre ſie unterbrochen, ſo ſtände die Welt ſtille, oder es müßte, um ſie wieder in Bewegung zu ſetzen, eine Wirkung ohne Urſache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Urſache *zugleich*, ſo würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Urſache hinaufgerückt und eine noch ſo vielgliederige Kette von Urſachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endloſe, ausfüllen; ſondern alle zuſammen wären in Einem Augenblick. Alſo ſchrumpft, unter der Annahme Urſache und Wirkung ſeien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zuſammen. Dieſer Beweis iſt dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil ſonſt das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, *wann* die Urſache aufhört und die Wirkung anfängt, iſt in faſt allen Fällen ſchwer und oft unmöglich. Denn die *Veränderungen* (d. h. die Succeſſion der Zuſtände) ſind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche ſie füllen, alſo auch wie dieſe ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge iſt ſo nothwendig beſtimmt und

unverkennbar, wie die der Zeitmomente ſelbſt: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung" auf die ihr nachfolgende „Urſach".

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, ſofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen iſt: dies iſt der wahre und ganze Inhalt des Geſetzes der Kauſalität. Allein kein Begriff iſt in der Philoſophie mehr gemißbraucht worden, als der der Urſache, mittelſt des ſo beliebten Kunſtgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu weit zu faſſen, zu allgemein zu nehmen. Seit der Scholaſtik, ja eigentlich ſeit Plato und Ariſtoteles, iſt die Philoſophie großentheils ein fortgeſetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Solche ſind z. B. Subſtanz, Grund, Urſache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit ſolchen abſtrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat ſich faſt zu allen Zeiten gezeigt: ſie mag zuletzt auf einer gewiſſen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beſchwerlich iſt, das Denken ſtets durch die Anſchauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig faſt wie algebraiſche Zeichen gebraucht und wie dieſe hin und her geworfen, wodurch das Philoſophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beſchäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entſteht hieraus ein bloßer Wortkram: von einem ſolchen liefert uns das ſcheußlichſte Beiſpiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unſinn getrieben wird. Aber auch ſchon die Scholaſtik iſt oft in Wortkram ausgeartet. Ja, ſogar die Topi des Ariſtoteles, — ganz allgemein gefaßte, ſehr abſtrakte Grundſätze, die man, zum pro oder contra disputiren, auf die verſchiedenartigſten Gegenſtände anwenden und überall ins Feld ſtellen konnte, — haben ſchon ihren Urſprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholaſtiker mit ſolchen Abſtraktis findet man unzählige Beiſpiele in ihren Schriften, vorzüglich im Thomas Aquinas. Auf der von den Scholaſtikern gebrochenen Bahn iſt aber eigentlich die Philoſophie fortgegangen, bis auf Locke und Kant, welche endlich ſich auf den Urſprung der Begriffe beſannen. Ja, wir treffen Kanten ſelbſt, in ſeinen früheren

Jahren, noch auf jenem Wege an, in seinem „Beweisgrund des Daseyns Gottes“ (S. 191 des ersten Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe Substanz, Grund, Realität, in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den Ursprung und den durch diesen bestimmten wahren Gehalt jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Ursprung und Gehalt von Substanz allein die Materie, von Grund (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d. h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, u. s. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall, wie hier, entstanden aus solchen zu weit gefaßten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumiren ließ, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche Systeme. Auch Spinoza's ganze Demonstrirmethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst Locke's, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang, wodurch er auf das Anschauliche und die Erfahrung zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik, als auf Metaphysik absehend, hatte vor ihm Bako gewirkt. Kant verfolgte die von Locke gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums von Kant auf sich zu lenken, waren die Locke'schen und Kantischen Resultate beschwerlich. Allein in solchem Fall verstehen sie so gut die Todten, wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verließen also, ohne Umstände, den von jenen Weisen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philosophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Ursprung und Gehalt, so daß zuletzt die Hegelsche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Ursprung hätten, vielmehr selbst der Ursprung der Dinge wären. — Inzwischen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntniß. Das Verfängliche und Insidiöse der

Abſtrakta früh erkennend, wies ich ſchon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verſchiedenheit der Verhältniſſe nach, die unter dieſem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe ſollen zwar der Stoff ſeyn, in welchen die Philoſophie ihre Erkenntniß abſetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der ſie ſolche ſchöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie iſt nicht, wie Kant ſie definirt, eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſondern in Begriffen. — Auch der Begriff der Kauſalität alſo, von dem wir hier reden, iſt von den Philoſophen, zum Vortheil ihrer dogmatiſchen Abſichten, ſtets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entſtanden Sätze wie: „Alles was iſt hat ſeine Urſache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Urſache, alſo nichts, das nicht auch in dieſer wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben ſo unbefugte. Ein ausführliches und beſonders lukulentes Beiſpiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklus, in ſeiner Institutio theologica, §. 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντη το ποιουν, οὐ δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δεύτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Urſache: ſie iſt eben unmöglich. Allein die Abſtraktion hat hier, wie in ſo vielen Fällen, alle Beſtimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rückſicht darauf, daß dieſe ohne jene nicht exiſtiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Geſetz der Kauſalität iſt dieſer: jede Veränderung hat ihre Urſache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geſchieht, d. h. ein neuer Zuſtand eintritt, d. h. etwas ſich verändert; ſo muß gleich vorher etwas Anderes ſich verändert haben; vor dieſem wieder etwas Anderes, und ſo aufwärts ins Unendliche: denn eine erſte Urſache iſt ſo unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. Mehr,

als das Angegebene, beſagt das Geſetz der Kauſalität nicht: alſo treten ſeine Anſprüche erſt bei Veränderungen ein. So lange ſich nichts verändert, iſt nach keiner Urſache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Daſeyn vorhandener Dinge, d. h. Zuſtände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaſeyn und von dieſem auf ihr Entſtehen, alſo auf eine Veränderung, zu ſchließen. Daher berechtigt das bloße Daſeyn eines Dinges nicht, zu ſchließen, daß es eine Urſache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geſchöpft, kann es jedoch geben, zu der Vorausſetzung, daß der vorliegende Zuſtand nicht von jeher dageweſen, ſondern erſt in Folge eines andern, alſo durch eine Veränderung, entſtanden ſei, von welcher dann die Urſache zu ſuchen iſt, und von dieſer eben ſo: hier ſind wir alsdann in dem endloſen Regreſſus begriffen, zu welchem die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität allemal führt. Oben wurde geſagt: „Dinge, d. h. Zuſtände der Materie"; denn nur auf Zuſtände bezieht ſich die Veränderung und die Kauſalität. Dieſe Zuſtände ſind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, verſteht: und nur die Formen wechſeln; die Materie beharrt. Alſo iſt auch nur die Form dem Geſetz der Kauſalität unterworfen. Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verſchiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher ſagten die Scholaſtiker: forma dat esse rei; genauer würde dieſer Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Urſache eines Dinges ſtets nur deſſen Form, d. h. Zuſtand, Beſchaffenheit, nicht aber deſſen Materie, und auch jene nur, ſofern man Gründe hat, anzunehmen, daß ſie nicht von jeher geweſen, ſondern durch eine Veränderung entſtanden ſei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches ſtets ein Einzelnes iſt, alſo das Ding: und die Formen ſind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieſer, mittelſt einer Veränderung, dem Geſetze der Kauſalität unterliegt. Durch die zu weite Faſſung des Begriffes in abstracto alſo ſchlich ſich der Mißbrauch ein, daß man die Kau-

ſalität auf das Ding ſchlechthin, alſo auf ſein ganzes Weſen und Daſeyn, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende ſich berechtigt hielt, ſogar nach einer Urſache der Welt zu fragen. Hieraus entſtand der kosmologiſche Beweis. Dieſer geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Daſeyn der Welt auf ihr Nichtſeyn ſchließt, welches nämlich dem Daſeyn vorhergegangen wäre: zu ſeinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonſequenz, daß er eben das Geſetz der Kauſalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer erſten Urſache ſtehen bleibt und nicht weiter will, alſo gleichſam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem dieſe ihre Dienſte geleiſtet haben. Auf einen verſchämten und daher verlarvten kosmologiſchen Beweis läuft aber all das Gerede vom Abſolutum zurück, welches, im Angeſicht der Kritik der reinen Vernunft, ſeit ſechzig Jahren in Deutſchland für Philoſophie gilt. Was bedeutet nämlich das Abſolutum? — Etwas das nun einmal iſt, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es iſt. Ein Kabinetſtück für Philoſophie-Profeſſoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologiſchen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer erſten Urſache, mithin eines erſten Anfangs in einer ſchlechterdings anfangsloſen Zeit, dieſer Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und ſo hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, ſondern ſtets ſich wundern muß, daß dieſe nicht ſchon vor Millionen Jahren geweſen. Ueberhaupt alſo findet das Geſetz der Kauſalität auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt ſelbſt: denn es iſt der Welt immanent, nicht transſcendent: mit ihr iſt es geſetzt und mit ihr aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unſers Verſtandes gehört und, mit ſammt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erſcheinung iſt, durch ihn bedingt iſt. Alſo auf alle Dinge in der Welt, verſteht ſich ihrer Form nach, auf den Wechſel dieſer Formen, alſo auf ihre Veränderungen, findet das Geſetz der Kauſalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menſchen, wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie geſagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf Veränderungen.

Wenn wir aber vom Urſprung deſſelben im Verſtande abſtrahiren und es rein objektiv auffaſſen wollen; ſo beruht es im tiefſten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge ſeiner urſprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitloſen Kraft wirkt, daher ſeine jetzige Wirkung ſchon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten ſeyn müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: dieſe iſt der Anlaß, d. h. die Urſach, vermöge welcher allein die Wirkung erſt jetzt, jetzt aber nothwendig eintritt: ſie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, zu weiten Faſſung des Begriffes Urſache, im abſtrakten Denken, hat man mit demſelben auch den Begriff der Kraft verwechſelt: dieſe, von der Urſache völlig verſchieden, iſt jedoch Das, was jeder Urſache ihre Kauſalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des erſten Bandes, ſodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde, §. 20, S. 44, ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpeſten findet man dieſe Verwechſelung im oben erwähnten Buche von Maine de Biran, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch iſt ſie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Urſache irgend einer urſprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch Kant ſelbſt (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. I, S. 211 und 215 der Roſenkranziſchen Ausgabe) die Naturkräfte „wirkende Urſachen" und ſagt: „die Schwere iſt eine Urſache". Es iſt jedoch unmöglich, mit ſeinem Denken im Klaren zu ſeyn, ſo lange darin Kraft und Urſache nicht als völlig verſchieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechſelung derſelben führt aber ſehr leicht der Gebrauch abſtrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Urſprungs bei Seite geſetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verſtandes beruhende, ſtets anſchauliche Erkenntniß der Urſachen und Wirkungen, um ſich an das Abſtraktum Urſache zu halten: bloß dadurch iſt der Begriff der Kauſalität, bei aller ſeiner Einfachheit, ſo ſehr häufig falſch gefaßt worden. Daher finden wir ſelbſt beim Ariſtoteles (Metaph., IV, 2) die Urſachen in vier Klaſſen getheilt, welche

grundfalſch, ja wirklich roh aufgegriffen ſind. Man vergleiche damit meine Eintheilung der Urſachen, wie ich ſie in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben, Kap. 1, zuerſt aufgeſtellt, in §. 6 unſers erſten Bandes (erſte Auflage, S. 29) kurz berührt, ausführlich aber in der Preisſchrift „Ueber die Freiheit des Willens", S. 30—33 dargelegt habe. — Von der Kette der Kauſalität, welche vorwärts und rückwärts endlos iſt, bleiben in der Natur zwei Weſen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Dieſe beiden nämlich ſind die Bedingungen der Kauſalität, während alles Andere durch dieſe bedingt iſt. Denn das Eine (die Materie) iſt Das, an welchem die Zuſtände und ihre Veränderungen eintreten; das Andere (die Naturkräfte) Das, vermöge deſſen allein ſie überhaupt eintreten können. Hiebei aber ſei man eingedenk, daß im zweiten Buche und ſpäter, auch gründlicher, im „Willen in der Natur", die Naturkräfte als identiſch mit dem Willen in uns nachgewieſen werden, die Materie aber ſich als die bloße Sichtbarkeit des Willens ergiebt; ſo daß auch ſie zuletzt, in gewiſſem Sinne, als identiſch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererſeits bleibt nicht minder wahr und richtig, was §. 4 des erſten Bandes, und noch beſſer in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des §. 21, S. 77, auseinandergeſetzt iſt, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kauſalität ſelbſt ſei, indem ihr ganzes Weſen im Wirken überhaupt beſteht, ſie ſelbſt alſo die Wirkſamkeit (ενεργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt iſt, gleichſam das Abſtraktum alles ihres verſchiedenartigen Wirkens. Da demnach das Weſen, Essentia, der Materie im Wirken überhaupt beſteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die alſo wieder mit dem Wirken überhaupt Eins iſt; ſo läßt ſich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zuſammenfallen und Eins ſeien: denn ſie hat keine andern Attribute als das Daſeyn ſelbſt überhaupt und abgeſehen von aller näheren Beſtimmung deſſelben. Hingegen iſt jede empiriſch gegebene Materie, alſo der Stoff (den unſere heutigen unwiſſenden Materialiſten mit der Materie verwechſeln) ſchon in die Hülle der Formen eingegangen und

manifestirt sich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein bloß allgemeines. Daher eben ist die reine Materie ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung; welches den Plotinos (Enneas II, lib. 4, c. 8 u. 9) und den Jordanus Brunus (Della causa. dial. 4) zu dem paradoxen Ausspruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich sei, habe und daher unkörperlich sei; hatte doch schon Aristoteles gelehrt, daß sie kein Körper sei, wiewohl körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I, c. 12, §. 5). Wirklich denken wir unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die reine Kausalität selbst: und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die Materie die Stelle der Kausalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figurirt.

Diese Tafel nämlich enthält sämmtliche in unserer anschauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgesprochen als oberste, von einander unabhängige Grundsätze; nicht aber ist hier das Specielle aufgestellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was sich erst durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntnisse ergiebt, als welches eben den Gegenstand der von Kant dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen Parallelismus unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich §. 4 des ersten Bandes auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arith-

metik für die der Zeit iſt, das iſt Kants Phoronomie für die reine Anſchauung beider im Verein: denn die Materie allererſt iſt das Bewegliche im Raum. Der mathematiſche Punkt läßt ſich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie ſchon Ariſtoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieſer Philoſoph ſelbſt hat auch ſchon das erſte Beiſpiel einer ſolchen Wiſſenſchaft geliefert, indem er im fünften und ſechſten Buch ſeiner Phyſik, die Geſetze der Ruhe und Bewegung a priori beſtimmt.

Nun kann man dieſe Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zuſammenſtellung der ewigen Grundgeſetze der Welt, mithin als die Baſis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Phyſiologie des Gehirnes; je nachdem man den realiſtiſchen, oder den idealiſtiſchen Geſichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Inſtanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns ſchon im erſten Kapitel verſtändigt: doch will ich es noch ſpeciell durch ein Beiſpiel erläutern. Das Buch des Ariſtoteles de Xenophane etc. hebt an mit dieſen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀΐδιον εἶναι φησιν, εἰ τι ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat). Hier urtheilt alſo Xenophanes über den Urſprung der Dinge, ſeiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er ſich auf keine; ſondern er urtheilt apodiktiſch, mithin a priori. Wie kann er Dieſes, wenn er von außen und fremd hineinſchaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von ſeinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine ſolche Welt geſtattet iſt, über ſie, über die Möglichkeit ihres Daſeyns und Urſprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktiſch urtheilen? — Die Löſung dieſes Räthſels iſt, daß der Mann es bloß mit ſeinen eigenen Vorſtellungen zu thun hat, die als ſolche das Werk ſeines Gehirnes ſind, deren Geſetzmäßigkeit daher nur die Art und Weiſe iſt, wie ſeine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form ſeines Vorſtellens. Er urtheilt alſo nur über ſein eigenes Gehirnphänomen und ſagt aus, was in deſſen Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, hineingeht und was nicht: da iſt er vollkommen zu Hauſe und redet apodiktiſch. In

(Zu Seite 55.)

der Materie.

1) Es giebt
schiedenen Zeiten

2) Verschieden
sondern nach einar

3) Die Zeit l
Alles aus ihr.

4) Die Zeit h
heit, Gegenwart
tungen mit einem

5) Die Zeit i
6) Die Zeit ist
d. h. kein Theil
schieden, noch dur
getrennt.

7) Die Zeit
sondern aller Anfa

8) Vermöge d
9) Der Rhyth
10) Wir erkenn

11) Die Zeit i
dem Bilde einer
12) Die Zeit
vergeht sobald sie
13) Die Zeit i

14) Alles was
15) Die Zeit
Dauer ist in ihr,
benden, im Gegen

16) Alle Bewegu

Es giebt nur eine Materie, und alle
enen Stoffe sind verschiedene Zustände
: als solche heißt sie Substanz.
Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind
durch die Substanz, sondern durch die
ien.
Vernichtung der Materie läßt sich nicht
jedoch die aller ihrer Formen und Qua-

ie Materie existirt, d. i. wirkt, nach allen
nen des Raumes und durch die ganze
r Zeit, wodurch sie beide vereinigt und
erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist
h und durch Kausalität.
ie Materie ist ins Unendliche theilbar.
ie Materie ist homogen und ein Conti-
. h. sie besteht nicht aus ursprünglich ver-
rtigen (Homoiomerien), noch ursprünglich
n Theilen (Atome); ist also nicht zusam-
t aus Theilen, die wesentlich durch etwas,
Materie wäre, getrennt wären.
ie Materie hat keinen Ursprung noch
g, sondern alles Entstehen und Vergehen
r.
ermöge der Materie wägen wir.
as Aequilibrium ist allein in der Materie.
ir erkennen die Gesetze der Substanz
denzien a priori.
ie Materie wird a priori bloß gedacht.

ie Accidenzien wechseln, die Substanz

ie Materie ist gleichgültig gegen Ruhe
egung, d. h. zu keinem von beiden
ich geneigt.
les Materielle hat eine Wirksamkeit.
e Materie ist das Beharrende in der
das Bewegliche im Raum: durch den
des Ruhenden mit dem Bewegten mes-
te Dauer.
ie Bewegung ist nur der Materie möglich.

Digitized by Google

17) Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniß der Materie (Masse).

18) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen, oder angezogen wird.

19) Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.

20), 21) Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Accidenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.

22) Denn die Materie ist sowohl beharrend, als undurchdringlich.

23) Die Individuen sind materiell.

24) Das Atom ist ohne Realität.

25) Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.

26) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)

27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.

28) Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

gleichem Sinne also ist die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1) Zu Nr. 4 der Materie.

Das Wesen der Materie besteht im Wirken: sie ist das Wirken selbst, in abstracto, also das Wirken überhaupt, abgesehen von aller Verschiedenheit der Wirkungsart: sie ist durch und durch Kausalität. Eben deshalb ist sie selbst, ihrem Daseyn nach, dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, also unentstanden und unvergänglich: denn sonst würde das Gesetz der Kausalität auf sich selbst angewandt werden. Da nun die Kausalität uns a priori bewußt ist, so kann der Begriff der Materie, als der unzerstörbaren Grundlage alles Existirenden, indem er nur die Realisation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens ist, insofern seine Stelle unter den Erkenntnissen a priori einnehmen. Denn sobald wir ein Wirkendes anschauen, stellt es sich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirksam: es sind in der That Wechselbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich" als Synonym von „materiell" gebraucht: auch das Griechische κατ' ενεργειαν, im Gegensatz von κατα δυναμιν, beurkundet den selben Ursprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben so actu, im Gegensatz von potentiâ; auch das Englische actually für „wirklich". — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein,

die ſie vor andern Wirkungsarten, wie die elektriſche, die chemiſche, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Dieſe Raumerfüllung, oder mechaniſche Wirkungsart, hat Kant ſehr richtig zerlegt in Repulſions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechaniſche Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch iſt jenes im Grunde nur die beſonnene Analyſe des Phänomens in ſeine Beſtandtheile. Beide Kräfte im Verein ſtellen den Körper innerhalb ſeiner Gränzen, d. h. in beſtimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerſtreuend auflöſen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieſes gegenſeitigen Balancements, oder Neutraliſation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der erſten Kraft repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum ſtreitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; ſo daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöſchen, wie etwan zwei in entgegengeſetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Orygen und Hydrogen im Waſſer. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zuſammenhängen, bezeugt, obwohl wir ſie in Gedanken trennen können, ihre empiriſche Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt laſſen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptſtücks ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft", alſo der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Prieſtley, in ſeinen ſo vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erſchien, während jene Metaphyſiſchen Anfangsgründe von 1786 ſind. Unbewußte Reminiſcenzen laſſen ſich allenfalls bei Nebengedanken, ſinnreichen Einfällen, Gleichniſſen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir alſo glauben, daß Kant jene ſo wichtigen Gedanken eines Andern ſich ſtillſchweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieſes Buch ihm unbekannt geweſen und der ſelbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entſprungen ſei? — Auch die Erklärung, welche Kant in den

„Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" (erſte Auflage S. 88, Roſenkranziſche Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterſchiede des Flüſſigen vom Feſten giebt, iſt im Weſentlichen ſchon zu finden in Kaspar Friedr. Wolffs „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was ſollen wir aber ſagen, wenn wir Kants wichtigſte und glänzendeſte Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Exiſtenz der Körperwelt, ſchon dreißig Jahre früher ausgeſprochen finden von Maupertuis? wie Dies des Näheren zu erſehen iſt aus Frauenſtädt's Briefen über meine Philoſophie, Brief 14. Maupertuis ſpricht dieſe paradoxe Lehre ſo entſchieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweiſes aus, daß man vermuthen muß, auch er habe ſie wo anders hergenommen. Es wäre ſehr wünſchenswerth, daß man der Sache weiter nachforſchte; und da dies mühſame und weitläuftige Unterſuchungen erfordert, ſo könnte wohl irgend eine Deutſche Akademie eine Preisfrage darüber aufſtellen. Wie Kant hier zu Prieſtley, vielleicht auch zu Kaspar Wolff, und zu Maupertuis oder deſſen Vordermann, ſo ſteht zu ihm Laplace, deſſen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Urſprung des Planetenſyſtems, dargelegt in ſeiner Exposition du système du monde, Liv. V, c. 2, der Hauptſache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in ſeinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daſeyns Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verſtehen giebt, daß Lambert in ſeinen „Kosmologiſchen Briefen", 1761, jene Lehre ſtillſchweigend von ihm entlehnt habe, dieſe Briefe aber, um die ſelbe Zeit, auch franzöſiſch erſchienen ſind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); ſo müſſen wir annehmen, daß Laplace jene Kantiſche Lehre gekannt hat. Zwar ſtellt er, wie es ſeinen tiefern aſtronomiſchen Kenntniſſen angemeſſen iſt, die Sache gründlicher, ſchlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptſache iſt ſie ſchon bei dieſem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend ſeyn, ſeinen Namen unſterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe erſten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig

finden, die ſelbſt denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebſtahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu ſchweigen: denn hier ſind wir die Nachwelt und müſſen gerecht ſeyn; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einſt die Nachwelt gerecht ſeyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenſtück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphoſe der Pflanzen", von Goethe, bereits 1764 ausgeſprochen waren von Kaspar Friedrich Wolff in ſeiner „Theorie von der Generation", S. 148, 229, 243 u. ſ. w. — Ja, iſt es denn anders mit dem Gravitationsſyſtem? deſſen Entdeckung, auf dem Europäiſchen Feſtlande, noch immer dem Neuton zugeſchrieben wird; während in England wenigſtens die Gelehrten ſehr wohl wiſſen, daß ſie dem Robert Hooke angehört, welcher ſie ſchon im Jahr 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypotheſe und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptſtelle aus dieſer iſt abgedruckt in Dugald Stewart's Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrſcheinlich aus R. Hooke's Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Neuton dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Neuton. Als ausgemachte Sache wird Hooke's Priorität behandelt in einer kurzen Geſchichte der Aſtronomie, Quarterly review, Auguſt 1828. Das Ausführlichere über dieſen Gegenſtand findet man in meinen Parergis, Bd. II, §. 86. Die Geſchichte vom Fall eines Apfels iſt ein eben ſo grundloſes, als beliebtes Mährchen und ohne alle Autorität.

2) Zu Nr. 18 der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, ſchon bei Carteſius) iſt das Produkt der Maſſe in die Geſchwindigkeit.

Dieſes Geſetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, ſondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geſchwindigkeit, äußern, läßt ſich das Verhältniß ihrer Maſſen zu einander beſtimmen: ſo wird von zwei gleich ſchnell ſchlagenden Hämmern der von größerer Maſſe den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B.

ein Hammer, deſſen Gewicht ſechs Pfund iſt, wird, bei einer Geſchwindigkeit = 6, ſo viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geſchwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen iſt die Größe der Bewegung = 36. Von zwei gleich ſchnell rollenden Kugeln wird die von größerer Maſſe eine dritte ruhende Kugel weiter fortſtoßen, als die von kleinerer Maſſe es kann: weil die Maſſe der erſteren, multiplicirt mit der gleichen Geſchwindigkeit, ein größeres Quantum der Bewegung ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geſchwindigkeit, einer viel größern Maſſe mitgetheilt, ein viel größeres Quantum Bewegung liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widerſteht. Aus dem nämlichen Grunde wird der ſelbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine ſteinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätſchenſchuß nicht ſo weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Das ſelbe Geſetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Maſſe, am längern Hebelarm oder Waagebalken, beim Fallen eine größere Geſchwindigkeit, mit welcher multiplicirt ſie der, am kürzern Arm befindlichen, größern Maſſe an Größe der Bewegung gleich kommen, ja, ſie übertreffen kann. In dem durch das Gleichgewicht herbeigeführten Zuſtande der Ruhe iſt jedoch dieſe Geſchwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentiâ nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch ſo gut wie actu, welches ſehr merkwürdig iſt.

Nach dieſen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich ſein.

Die Quantität einer gegebenen Materie kann überhaupt nur nach ihrer Kraft geſchätzt und dieſe nur an ihrer Aeußerung erkannt werden. Dieſe Aeußerung kann, wo die Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine mechaniſche ſein, d. h. nur beſtehen in der Bewegung, die ſie anderer Materie mittheilt. Denn erſt in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichſam lebendig: daher der Ausdruck lebendige Kraft für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach iſt für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maaß die Größe ihrer Be-

wegung. In dieſer aber, wenn ſie gegeben iſt, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derſelben, der Geſchwindigkeit, verſetzt und verſchmolzen auf: dieſer andere Faktor alſo muß ausgeſchieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Maſſe) erkennen will. Nun wird zwar die Geſchwindigkeit unmittelbar erkannt: denn ſie iſt $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausſcheidung dieſes übrig bleibt, alſo die Maſſe, iſt ſtets nur relativ erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Maſſen, die aber ſelbſt wieder nur mittelſt der Größe ihrer Bewegung, alſo in ihrer Verſetzung mit der Geſchwindigkeit, erkennbar ſind. Man muß alſo ein Quantum Bewegung mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geſchwindigkeit abrechnen, um zu erſehen wie viel jedes derſelben ſeiner Maſſe verdankte. Dies geſchieht durch das Wägen der Maſſen gegen einander, in welchem nämlich diejenige Größe der Bewegung, welche, in jeder der beiden Maſſen, die auf beide nur nach Maaßgabe ihrer Quantität wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher giebt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Maſſen gleiche Geſchwindigkeit, um zu erſehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mittheilt, alſo ſelbſt ein größeres Quantum derſelben hat, welches, da die Geſchwindigkeit auf beiden Seiten gleich iſt, dem andern Faktor der Größe der Bewegung, alſo der Maſſe, zuzuſchreiben iſt (Handwaage): oder aber man wägt dadurch, daß man unterſucht, wie viel Geſchwindigkeit die eine Maſſe mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieſer an Größe der Bewegung gleich zu kommen, mithin von ihr ſich keine mehr mittheilen zu laſſen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre Geſchwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Maſſe, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer iſt, als die der andern (Schnellwaage). Dieſe Schätzung der Maſſen durch Wägen beruht auf dem günſtigen Umſtand, daß die bewegende Kraft, an ſich ſelbſt, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage iſt, ihren Ueberſchuß an Größe der Bewegung unmittelbar der andern mitzutheilen, wodurch er ſichtbar wird.

Das Wesentliche dieser Lehren ist längst, von Neuton und Kant, ausgesprochen worden, aber durch den Zusammenhang und die Klarheit dieser Darstellung glaube ich denselben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einsicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nöthig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kapitel 5 *).

Vom vernunftlosen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtseyns der Thiere müßte möglich seyn; sofern wir es durch bloße Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruiren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menschen ist, und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstrakte Erkenntniß: sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtseyn und dem menschlichen. Die vollkommene Besonnenheit

---

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung auf §. 8 und 9 des ersten Bandes.

nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtseyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als *solcher* und im Zusammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniß ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst *allgemeiner Begriffe*, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unserm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit, noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entstehende Zurückführung auf verhältnißmäßig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Uebersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhaltes sind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebst deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen ist, wie ihr gesammter Intellekt, auf das *Anschauliche* beschränkt und besteht zunächst bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt: ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden, wie Anschauen von Denken. Auch wir sind, in einzelnen Fällen, wo

das eigentliche Gedächtniß ſeinen Dienſt verſagt, auf jene bloß anſchauende Rückerinnerung beſchränkt, wodurch wir den Unterſchied beider aus eigener Erfahrung ermeſſen können: z. B. beim Anblick einer Perſon, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir ſie geſehen haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, alſo bei noch unentwickelter Vernunft, geweſen, ſolches daher ganz vergeſſen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dageweſenen empfinden. Dieſer Art ſind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügſten, dieſes bloß anſchauende Gedächtniß ſich bis zu einem gewiſſen Grade von Phantaſie ſteigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abweſenden Herrn vorſchwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall ſucht. Auf dieſer Phantaſie beruhen auch ſeine Träume. Das Bewußtſeyn der Thiere iſt demnach eine bloße Succeſſion von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verſchwinden als Vergangenheit daſteht; als welches das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns iſt. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil ſie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart iſt aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meiſten Urſachen unſerer Leiden enthalten, ſind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunſch und der Furcht ſich ein unabſehbares Feld öffnet: von dieſen hingegen ungeſtört genießen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beſchränkte Menſchen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß phyſiſche ſeyn. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Thiere nicht: erſt bei ſeinem Eintritt könnten ſie ihn kennen lernen; aber dann ſind ſie ſchon nicht mehr. So iſt denn das Leben des Thieres eine fortgeſetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Beſinnung und geht ſtets ganz in der Gegenwart auf: ſelbſt der große Haufen der Menſchen lebt mit ſehr geringer Beſinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beſchaffenheit des Intellekts der Thiere iſt der

genaue Zusammenhang ihres Bewußtseyns mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Thiere und der Außenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehen aber immer noch unsere Gedanken über dieselbe, und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, daß um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehen braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Thiere weder des Vorsatzes, noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei ihn uns so werth zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu sehen. Ueberhaupt spielen die Thiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehen wir mit so vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben unter einander zu, sowohl wenn sie der selben, wie wenn sie verschiedenen Species angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisirt dasselbe, im Gegensatz des menschlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Besonnenheit, der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles thierischen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Thier fähig: ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht, wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. — Alles Dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältniß zwischen dem menschlichen und dem thierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken läßt: die Thiere haben bloß eine unmittelbare Erkenntniß, wir neben dieser auch eine mittelbare; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit u. s. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt.

Dieſemnach wieder kann man ſagen: die Thiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anſchauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig von einander vor ſich: wir ſchauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen ſie in einander. Dieſe Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte weſentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegenſatz der menſchlichen Verſteckheit, beſonders begreiflich.

Inzwiſchen iſt das Geſetz Natura non facit saltus auch in Hinſicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thieriſchen zum menſchlichen Intellekt wohl der weiteſte iſt, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Weſen, gethan hat. Eine ſchwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverſtändniß, von Denken, von Vorſatz, von Ueberlegung, giebt ſich in den vorzüglichſten Individuen der oberſten Thiergeſchlechter allerdings bisweilen kund, zu unſerer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendeſten Züge der Art hat der Elephant geliefert, deſſen ſehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterſtützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren ſtets am meiſten überraſcht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt ſind: beſonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelſtiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenſtück zu derſelben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Unterſuchung beglaubigt zu ſeyn, hier der Vergeſſenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. Auguſt 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von ſeinem Elephanten getödteten Wärter Baptiſt Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab ſich, daß er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieſer ohne Anlaß, aber bei günſtiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerſchmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere Engliſche Zeitungen jener Tage.) Zur ſpeciellen Kenntniß des Intellekts der Thiere empfehle ich das vortreffliche Buch des Leroy, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abſtrakten, oder Vernunft-Erkenntniß.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, ſammt der Stimmung, die er allein und für ſich in uns hervorruft, verſchwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht ſelbſt die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unſer Handeln leiten ſoll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantaſie aufbewahrt, iſt ſchon ſogleich ſchwächer als er ſelbſt, ſchwächt ſich täglich mehr ab und verliſcht mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verſchwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen ſeines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, iſt nur Eines: der Begriff. In ihm alſo muß die belehrende Erfahrung niedergelegt ſeyn, und er allein eignet ſich zum ſichern Lenker unſerer Schritte im Leben. Daher ſagt Seneka mit Recht: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu ſeyn, überlegt ſeyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung iſt. Ein ſo wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff iſt, kann offenbar nicht identiſch ſeyn mit dem Wort, dieſem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch iſt der Begriff eine Vorſtellung, deren deutliches Bewußtſeyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden iſt: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniß, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Erſteren: ὁ λογος. Dennoch iſt der Begriff ſowohl von dem Worte, an welches er geknüpft iſt, als auch von den Anſchauungen, aus denen er entſtanden, völlig verſchieden. Er iſt ganz anderer Natur, als dieſe Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Reſultate der Anſchauung in ſich aufzunehmen, um ſie, auch nach dem längſten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erſt hiedurch entſteht die Erfahrung. Aber nicht das Angeſchaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, ſondern deſſen Weſentliches, Eſſentielles, in ganz veränderter

Geſtalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So laſſen ſich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätheriſches Oel, ihre Eſſenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtſchnur gehabt hat, wird, im Reſultat, mit der beabſichtigten Wirklichkeit zuſammentreffen. — Den unſchätzbaren Werth der *Begriffe*, und folglich der *Vernunft*, kann man ermeſſen, wenn man auf die unendliche Menge und Verſchiedenheit von Dingen und Zuſtänden, die nach und neben einander daſind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch geweſen ſeyn mag, zu unſerer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig *wenige* Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden befaſſen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken iſt die *Abſtraktion* ein Abwerfen unnützen Gepäckes, zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin- und her zu werfenden Erkenntniſſe. Man läßt nämlich dabei das viele Unweſentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber weſentlichen, in abstracto gedachten Beſtimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslaſſen vorhandener Beſtimmungen entſtehen und daher je allgemeiner, deſto leerer ſind, beſchränkt der Nutzen jenes Verfahrens ſich auf die *Verarbeitung* unſerer bereits erworbenen Erkenntniſſe, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämiſſen gehört. Neue Grundeinſichten hingegen ſind nur aus der anſchaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu ſchöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengeſetztem Verhältniſſe ſtehen, alſo je mehr *unter* einem Begriff, deſto weniger *in* ihm gedacht wird; ſo bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom ſpeciellſten bis zum allgemeinſten, an deren unterm Ende der ſcholaſtiſche Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der ſpeciellſte Begriff iſt ſchon beinahe das Individuum, alſo beinahe real: und der allgemeinſte Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe ntchts als ein Wort. Daher auch ſind philoſophiſche Syſteme, die ſich innerhalb ſolcher ſehr allgemeinen Begriffe halten,

ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. Denn da alle Abſtraktion im bloßen Wegdenken beſteht; ſo behält man, je weiter man ſie fortſetzt, deſto weniger übrig. Wenn ich daher ſolche moderne Philoſopheme leſe, die ſich in lauter ſehr weiten Abſtraktis fortbewegen; ſo kann ich bald, trotz aller Aufmerkſamkeit, faſt nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, ſondern mit lauter leeren Hülſen operiren ſoll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Verſuch ſehr leichte Körper zu werfen entſteht: die Kraft nämlich und auch die Anſtrengung iſt da; aber es fehlt am Objekt, ſie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzuſtellen. Wer dies erfahren will, leſe die Schriften der Schellingianer und, noch beſſer, der Hegelianer. — Einfache Begriffe müßten eigentlich ſolche ſeyn, die unauflösbar wären; demnach ſie nie das Subjekt eines analytiſchen Urtheils ſeyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch ſeinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beiſpiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, ſind gar nicht mehr Begriffe, ſondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer beſtimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anſchauung; alſo eigentlich die letzten Elemente der anſchauenden Erkenntniß. Dieſe ſelbſt aber iſt für das Syſtem aller unſerer Gedanken Das, was in der Geognoſie der Granit iſt, der letzte feſte Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich iſt erfordert, nicht nur, daß man ihn in ſeine Merkmale zerlegen, ſondern auch daß man dieſe, falls auch ſie Abſtrakta ſind, abermals analyſiren könne, und ſo immerfort, bis man zur anſchauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweiſt, durch deren klare Anſchauung man die letzten Abſtrakta belegt und dadurch dieſen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abſtraktionen, Realität zuſichert. Daher iſt die gewöhnliche Erklärung, der Begriff ſei deutlich, ſobald man ſeine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieſer Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anſchauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geiſt" und analyſire ihn in ſeine

Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerſtörbares Weſen"; ſo iſt dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieſer Begriffe ſich nicht durch Anſchauungen belegen laſſen: denn ein denkendes Weſen ohne Gehirn iſt wie ein verdauendes Weſen ohne Magen. Klar ſind eigentlich nur Anſchauungen, nicht Begriffe: dieſe können höchſtens deutlich ſeyn. Darum auch hat man, ſo abſurd es war, „klar und verworren" zu einander geſtellt und als ſynonym gebraucht, als man die anſchauende Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte erklärte, weil nämlich dieſe letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerſt Duns Skotus gethan, aber auch noch Leibnitz hat im Grunde dieſe Anſicht, als auf welcher ſeine Identitas indiscernibilium beruht: man ſehe Kants Widerlegung derſelben, S. 275 der erſten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, alſo der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unſer ganzes Bewußtſeyn, mit ſeiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abſtraktion entſtandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verſchiedene Vorſtellungen, haben, in dieſer Eigenſchaft, ein zwar gewiſſermaaßen objektives Daſeyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müſſen ſie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtſeyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeſchoben werden zu können, gewiſſermaaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualiſirt und daher an eine ſinnliche Vorſtellung geknüpft werden: dieſe iſt das Wort. Es iſt demnach das ſinnliche Zeichen des Begriffs und als ſolches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen und ſo eine Verbindung herzuſtellen zwiſchen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia ſind, und dem an die Zeit gebundenen, ſinnlichen und inſofern bloß thieriſchen Bewußtſeyn. Nur vermöge dieſes Mittels iſt uns die willkürliche Reproduktion, alſo die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erſt mittelſt dieſer die mit denſelben vorzunehmenden Operationen,

alſo urtheilen, ſchließen, vergleichen, beſchränken u. ſ. w. Zwar geſchieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtſeyn beſchäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette ſo ſchnell durchlaufen, daß wir in ſolcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen ſind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft vorausſetzen, welche ſie nur mittelſt der Sprache hat erlangen können. Wie ſehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden iſt, ſehen wir an den Taubſtummen, welche, wenn ſie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten: denn ſie haben faſt nur potentiâ nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache ſind alſo das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maſchine, zugleich beſchwert und hindert; ſo auch die Sprache: weil ſie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewiſſe feſte, ſtehende Formen zwängt und indem ſie ihn fixirt, ihn zugleich feſſelt. Dieſes Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beſeitigt. Denn indem, bei dieſer, der Gedanke aus einer Form in die andere gegoſſen wird, er aber in jeder ſeine Geſtalt etwas verändert, löſt er ſich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch ſein ſelbſt-eigenes Weſen deutlicher ins Bewußtſeyn tritt und er auch ſeine urſprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leiſten dieſen Dienſt ſehr viel beſſer, als die neuen; weil, vermöge ihrer großen Verſchiedenheit von dieſen, der ſelbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weiſe ausgedrückt werden, alſo eine höchſt verſchiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künſtlichere und vollkommenere Konſtruktion der Gedanken und ihres Zuſammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche, oder Römer, allenfalls ſich an ſeiner Sprache genügen laſſen. Aber wer nichts weiter, als ſo einen einzigen modernen Patois verſteht, wird, im Schreiben und Reden, dieſe Dürftigkeit bald verrathen, indem ſein Denken, an ſo armſälige, ſtereotypiſche Formen feſt geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich erſetzt, wie Alles, ſo auch dieſes, z. B. im Shakesſpeare.

Von dem, was ich §. 9 des erſten Bandes dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verſtanden werden,

ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen, hat schon eine ganz richtige und sehr ausführliche Auseinandersetzung Burke gegeben, in seiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5; allein er zieht daraus den ganz falschen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorstellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte schließen sollen, daß nicht alle Vorstellungen (ideas) anschauliche Bilder (images) sind, sondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müssen, bloße Begriffe (abstract notions) und diese, ihrer Natur zufolge, nicht anschaulich sind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer die selben Begriffe erhalten; allein wenn sie nachher sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen) warum jede Thatsache durch Weitererzählen nothwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus seinem Phantasiebilde abstrahirt hat und aus denen der Dritte sich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt, und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgetheilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter seyn.

Die beste und vernünftigste Auseinandersetzung über Wesen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, steht in Thom. Reid's Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. Dieselbe ist seitdem gemißbilligt worden von Dugald Stewart, in dessen Philosophy of the human mind: über diesen will ich, um kein Papier an ihm zu verschwenden, nur in der Kürze sagen, daß er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunst und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieses Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abstrakten, der Verstand aber das der anschaulichen Vorstellungen sei, hat

bereits der fürſtliche Scholaſtiker Picus de Mirandula eingeſehen, indem er in ſeinem Buche De imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II, prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten fünfzig Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen Willen; nämlich die abſtrakten Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem Irrthum offen. Allein jeder Irrthum muß, früher oder ſpäter, Schaden ſtiften, und deſto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte, oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen; wenn auch die Menſchheit, gleich

einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei aufſchrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn ſeine Motive liegen allein in der anſchaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abſtrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Erſinnliche, mithin auch das Falſche, das Unmögliche, das Abſurde, das Unſinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; ſo iſt die Folge, daß der Menſch dem Wahne offen ſteht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben iſt, die man ihm einredet, und die, als Motive ſeines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörteſten Extravaganzen, wie auch zu den ſeiner thieriſchen Natur widerſtrebendeſten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehen, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere ſind fähig ſie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: ſie wird bewerkſtelligt durch Beiſpiel, Gewohnheit und ſehr frühzeitiges, feſtes Einprägen gewiſſer Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verſtand und Urtheilskraft dawären, das Werk zu ſtören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher ſo feſt und durch keine Belehrung zu erſchüttern haften, als wären ſie angeboren, wofür ſie auch oft, ſelbſt von Philoſophen, angeſehen worden ſind. Auf dieſem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menſchen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Abſurdeſte einprägen, z. B. ſie gewöhnen, ſich dieſem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen ſeines Namens nicht nur mit dem Leibe, ſondern auch mit dem ganzen Gemüthe ſich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichſten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu ſetzen; die größte Ehre und die tiefſte Schande beliebig an Dieſes oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu ſchätzen, oder zu verachten; aller animaliſchen Nahrung zu entſagen, wie in Hinduſtan, oder die dem lebenden Thiere herausgeſchnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abyſſinien; Menſchen zu freſſen, wie in Neuſeeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; ſich ſelbſt

zu kaſtriren, ſich willig in den Scheiterhaufen des Verſtorbenen zu ſtürzen, — mit Einem Worte, was man will. Daher die Kreuzzüge, die Ausſchweifungen fanatiſcher Sekten, daher Chiliaſten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos de Fe, und was immer das lange Regiſter menſchlicher Verkehrtheiten noch ſonſt darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finſtere Jahrhunderte ſolche Beiſpiele liefern, füge ich ein Paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Würtembergiſchen 7000 Chiliaſten in die Nähe des Ararat; weil das, beſonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daſelbſt anbrechen ſollte*). Gall erzählt, daß zu ſeiner Zeit eine Mutter ihr Kind getödtet und gebraten habe, um mit deſſen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kuriren**). Die tragiſche Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktiſchen, die komiſche iſt dem Theoretiſchen vorbehalten: hätte man z. B. nur erſt drei Menſchen feſt überredet, daß die Sonne nicht die Urſache des Tageslichts ſei; ſo dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu ſehen. Einen widerlichen, geiſtloſen Scharlatan und beiſpielloſen Unſinnſchmierer, Hegel, konnte man, in Deutſchland, als den größten Philoſophen aller Zeiten ausſchreien, und viele Tauſende haben es, zwanzig Jahre lang, ſteif und feſt geglaubt, ſogar außer Deutſchland die Däniſche Akademie, welche für ſeinen Ruhm gegen mich aufgetreten iſt und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".) — Dies alſo ſind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daſeyn der Vernunft geknüpft ſind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnſinns: Thiere werden nicht wahnſinnig; wiewohl die Fleiſchfreſſer der Wuth, die Grasfreſſer einer Art Raſerei ausgeſetzt ſind.

*) Illgens Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1839, erſtes Heft, S. 182.

**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées, 1811, p. 253.

Kapitel 7*).

Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anſchauenden Erkenntniß entlehnen, und daher das ganze Gebäude unſerer Gedankenwelt auf der Welt der Anſchauungen ruht; ſo müſſen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelſtufen, zurückgehen können auf die Anſchauungen, aus denen er unmittelbar ſelbſt, oder aus denen die Begriffe, deren Abſtraktion er wieder iſt, abgezogen worden: d. h. wir müſſen ihn mit Anſchauungen, die zu den Abſtraktionen im Verhältniß des Beiſpiels ſtehen, belegen können. Dieſe Anſchauungen alſo liefern den realen Gehalt alles unſers Denkens, und überall, wo ſie fehlen, haben wir nicht Begriffe, ſondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieſer Hinſicht gleicht unſer Intellekt einer Zettelbank, die, wenn ſie ſolide ſeyn ſoll, Kontanten in Kaſſa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgeſtellten Noten einlöſen zu können: die Anſchauungen ſind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In dieſem Sinne könnten die Anſchauungen recht paſſend *primäre*, die Begriffe hingegen *ſekundäre* Vorſtellungen benannt werden: nicht ganz ſo treffend nannten die Scholaſtiker, auf Anlaß des Ariſtoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher theilen nur ſekundäre Vorſtellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anſchauung, geben eine bloß allgemeine Kenntniß derſelben. Ein durchaus gründliches Verſtändniß von Dingen und deren Verhältniſſen hat man nur, ſofern man fähig iſt, ſie in lauter deutlichen Anſchauungen, ohne Hülfe der Worte, ſich vorſtellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiſte Philoſophiren beſteht, iſt im Grunde ein ſpielendes Hin- und Herſchieben der Begriffsſphären; um zu ſehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichſten Fall wird man dadurch zu Schlüſſen gelangen: aber auch Schlüſſe geben keine

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 12 des erſten Bandes.

durchaus neue Erkenntniß, ſondern zeigen uns nur, was Alles in der ſchon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anſchauen, die Dinge ſelbſt zu uns reden laſſen, neue Verhältniſſe derſelben auffaſſen, dann aber dies Alles in Begriffe abſetzen und niederlegen, um es ſicher zu beſitzen: das giebt neue Erkenntniſſe. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen ſo ziemlich Jeder die Fähigkeit hat, iſt Begriff mit Anſchauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: ſie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfſinn, Genie. Bei jener erſtern Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerſte Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß iſt eine Anſchauung; auch iſt jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer ſolchen. Alles Urdenken geſchieht in Bildern: darum iſt die Phantaſie ein ſo nothwendiges Werkzeug deſſelben, und werden phantaſieloſe Köpfe nie etwas Großes leiſten, — es ſei denn in der Mathematik. — Hingegen bloß abſtrakte Gedanken, die keinen anſchaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbſt Schrift und Rede, ſei ſie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leſer zu derſelben anſchaulichen Erkenntniß hinzuleiten, von welcher der Verfaſſer ausgieng: hat ſie den nicht, ſo iſt ſie eben ſchlecht. Eben darum iſt Betrachtung und Beobachtung jedes *Wirklichen*, ſobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Leſen und Hören. Denn ſogar iſt, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und ſo wie das Gold im Erze ſteckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im beſten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meiſten Büchern, von den eigentlich ſchlechten ganz abgeſehen, hat, wenn ſie nicht durchaus empiriſchen Inhalts ſind, der Verfaſſer zwar *gedacht*, aber nicht *geſchaut*: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geſchrieben; und dies eben iſt es, was ſie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was Jener gedacht hat, hätte der Leſer, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es ſind nämlich eben vernünftige Ge-

danken, nähere Auseinanderſetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniß in die Welt: dieſe wird nur im Augenblick der Anſchauung, der unmittelbaren Auffaſſung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da iſt es, als ſchriebe er aus einem Lande, wo der Leſer nicht auch ſchon geweſen iſt; da iſt Alles friſch und neu: denn es iſt aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geſchöpft. Ich will den hier berührten Unterſchied durch ein ganz leichtes und einfaches Beiſpiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftſteller wird leicht das tiefſinnige Hinſtarren, oder das verſteinernde Erſtaunen, dadurch ſchildern, daß er ſagt: „Er ſtand wie eine Bildſäule"; aber Cervantes ſagt: „wie eine bekleidete Bildſäule: denn der Wind bewegte ſeine Kleider." (D. Quix., B. 6, Kap. 19.) Solchermaaßen haben alle große Köpfe ſtets in Gegenwart der Anſchauung gedacht und den Blick unverwandt auf ſie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, daß auch die heterogenſten unter ihnen doch im Einzelnen ſo oft übereinſtimmen und wieder zuſammentreffen; weil ſie eben Alle von derſelben Sache reden, die ſie ſämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anſchauliche Wirklichkeit: ja, gewiſſermaaßen ſagen ſie ſogar alle das Selbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache ſtets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anſchauung eingegeben hat, an dem Naiven der Ausſagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichniſſe, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen ſtets abgeht; weshalb dieſen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote ſtehen und ſie nie ſich erlauben dürfen, naiv zu ſeyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: ſtatt deſſen ſind ſie preziös. Darum ſagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben ſie einige traditionelle, ja konventionelle, alſo in abstracto überkommene Geſinnungen, Leidenſchaften, noble Sentiments u. dgl., die ſie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Perſonifikation jener Geſinnungen werden, alſo gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon Abſtrakta und daher fade

und langweilig ſind. Wenn ſie philoſophiren, haben ſie einige weite abſtrakte Begriffe überkommen, mit denen ſie, als gelte es algebraiſche Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen: höchſtens ſieht man, daß ſie Alle das Selbe geleſen haben. Ein ſolches Hin- und Herwerfen mit abſtrakten Begriffen, nach Art der algebraiſchen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, ſichere Reſultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine feſt und genau beſtimmte Größe iſt, wie die durch den Buchſtaben der Algebra bezeichnete, ſondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zuſammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abſtrakter Begriffe, höchſtens Erinnerungen aus dem früher Angeſchauten zum Stoff, und auch noch indirekt, ſofern nämlich Dieſes die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen iſt allein das Anſchauen, das neue friſche Percipiren ſelbſt. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtſeyn gegenwärtig ſeyn, vielmehr nur eine ſehr kleine Anzahl derſelben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anſchauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Weſentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräſentirt iſt, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtſeyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrſamkeit: ſie verhalten ſich zu einander wie der Text des alten Klaſſikers zu ſeinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anſchauung. Aber leider läßt dieſe ſich weder feſthalten, noch mittheilen: allenfalls laſſen ſich die objektiven Bedingungen dazu, durch die bildenden Künſte und ſchon viel mittelbarer durch die Poeſie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber ſie beruht eben ſo ſehr auf ſubjektiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote ſtehen, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünſtigung Weniger ſind. Unbedingt mittheilbar iſt nur die ſchlechteſte Erkenntniß, die abſtrakte, die ſekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. Wenn Anſchauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der

Mühe lohnende Mittheilung: ſo aber muß am Ende Jeder in ſeiner Haut bleiben und in ſeiner Hirnſchaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anſchauung zu bereichern, ſind Poeſie und Philoſophie unabläſſig bemüht. — Inzwiſchen ſind die weſentlichen Zwecke des Menſchen praktiſch; für dieſe aber iſt es hinreichend, daß das anſchaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächſten ähnlichen Fall, wiedererkennt: ſo wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, ſeine geſammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, ſondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beſchließt, was demſelben gemäß iſt. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrſamkeit nicht das Genie erſetzt, ſind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinſamer Grund iſt, daß das Abſtrakte nie das Anſchauliche erſetzen kann. Bücher erſetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe ſtets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde iſt, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anſchaulichen der Erfahrung abſtrahirt ſind, daher man dieſes ſchon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verſtehen. Gelehrſamkeit erſetzt das Genie nicht, weil auch ſie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntniß aber in der Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen der Dinge beſteht, daher weſentlich intuitiv iſt. Beim erſten Phänomen fehlt demnach die objektive Bedingung zur anſchauenden Erkenntniß; beim zweiten die ſubjektive: jene läßt ſich erlangen; dieſe nicht.

Weisheit und Genie, dieſe zwei Gipfel des Parnaſſus menſchlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abſtrakten, diskurſiven, ſondern im anſchauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit iſt etwas Intuitives, nicht etwas Abſtraktes. Sie beſteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Reſultate fremder oder eigener Forſchung im Kopfe fertig herumtrüge: ſondern ſie iſt die ganze Art, wie ſich die Welt in ſeinem Kopfe darſtellt. Dieſe iſt ſo höchſt verſchieden, daß dadurch der Weiſe in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt ſieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt,

die es ſieht und der es ſeine Ausſagen entnimmt, ſo viel klärer, gleichſam tiefer herausgearbeitet iſt, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die ſelben Gegenſtände enthält, aber zu jener ſich verhält, wie ein Chineſiſches Bild, ohne Schatten und Perſpektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff iſt in allen Köpfen der ſelbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterſchied, auf welchem die ſo vielfache Abſtufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieſer iſt alſo ſchon in der Wurzel, in der anſchauenden Auffaſſung, vorhanden und entſteht nicht erſt im Abſtrakten. Daher eben zeigt die urſprüngliche geiſtige Ueberlegenheit ſich ſo leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktiſchen vermag die intuitive Erkenntniß des Verſtandes unſer Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abſtrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtniſſes kann. Hieraus entſpringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung geſtatten, alſo für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excelliren. Nur wer das Weſen der Menſchen, wie ſie in der Regel ſind, intuitiv erkannt hat und eben ſo die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird dieſen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verſtehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gracian auswendig wiſſen; dies wird ihn nicht vor Balourdiſen und Mißgriffen ſchützen, wenn jene intuitive Erkenntniß ihm abgeht. Denn alle abſtrakte Erkenntniß giebt zuvörderſt bloß allgemeine Grundſätze und Regeln; aber der einzelne Fall iſt faſt nie genau nach der Regel zugeſchnitten: ſodann ſoll dieſe nun erſt das Gedächtniß zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was ſelten pünktlich geſchieht: dann ſoll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konkluſion gezogen werden. Ehe das Alles geſchehen, wird die Gelegenheit uns meiſtens ſchon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundſätze und Regeln höchſtens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermeſſen zu laſſen. Freilich wird hieraus, mittelſt Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langſam erwachſen; weshalb, in Verbindung mit dieſen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die intuitive

Erkenntniß, welche ſtets nur das Einzelne auffaßt, ſteht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung iſt für ſie Eins, und dieſem folgt das Handeln auf den Fuß. Hieraus erklärt ſich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, deſſen Vorzug im Reichthum abſtrakter Erkenntniſſe liegt, ſo ſehr zurückſteht gegen den Weltmann, deſſen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß beſteht, die ihm urſprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt ſich zwiſchen beiden Erkenntnißweiſen das Verhältniß des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes dieſem vorzuziehen iſt; ſo giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abſtrakte Erkenntniß brauchbarer iſt, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff iſt, der, bei einer Angelegenheit, unſer Thun leitet; ſo hat er den Vorzug, ein Mal gefaßt, unveränderlich zu ſeyn; daher wir, unter ſeiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Feſtigkeit zu Werke gehen. Allein dieſe Sicherheit, die der Begriff auf der ſubjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unſicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falſch und grundlos ſeyn, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz, ſeiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, ſo etwas plötzlich inne; ſo ſind wir aus der Faſſung gebracht: werden wir es nicht inne; ſo lehrt es der Erfolg. Daher ſagt Vauvenargue: Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Iſt es hingegen unmittelbar die Anſchauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältniſſe, die unſer Thun leitet; ſo ſchwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anſchauung iſt durchweg modifikabel, iſt zweideutig, hat unerſchöpfliche Einzelnheiten in ſich, und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne volle Zuverſicht. Allein dieſe ſubjektive Unſicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompenſirt: denn hier ſteht kein Begriff zwiſchen dem Objekt und uns, wir verlieren dieſes nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig ſehen, was wir vor uns haben und was wir thun; ſo werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen ſicher iſt demnach unſer Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, deſſen richtiger Grund,

Vollſtändigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß iſt. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterei, das nach dem anſchaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' εξοχην, iſt allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniß: denn ſie allein ertheilt eigentliche Einſicht, ſie allein wird vom Menſchen wirklich aſſimilirt, geht in ſein Weſen über und kann mit vollem Grunde ſein heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche ſehen wir ſogar die Tugend eigentlich von der anſchauenden Erkenntniß ausgehen: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch dieſe hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unſerer eigenen Natur geſchehen, ſind eigentliche Symptome unſers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht ſo die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen ſind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die Weisheit, die wahre Lebensanſicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehen hervor aus der Art, wie der Menſch die anſchauliche Welt auffaßt; nicht aber aus ſeinem bloßen Wiſſen, d. h. nicht aus abſtrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wiſſenſchaft nicht in den Beweiſen, noch in dem Bewieſenen beſteht, ſondern in dem Unbewieſenen, auf welches die Beweiſe ſich ſtützen und welches zuletzt nur anſchaulich erfaßt wird; ſo beſteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einſicht jedes Menſchen nicht in den Begriffen und dem Wiſſen in abstracto, ſondern in dem Angeſchauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin excellirt, erkennt die (Platoniſchen) Ideen der Welt und des Lebens; jeder Fall, den er geſehen, repräſentirt ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Weſen ſeiner wahren Natur nach auf, und ſein Thun, wie ſein Urtheil, entſpricht ſeiner Einſicht. Allmälig nimmt auch ſein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anſchauenden Erkenntniß iſt es allein, die ihren Stämpel auch den

Geſichtszügen aufdrückt; während die in der abſtrakten dies nicht vermag. Dem Geſagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menſchen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrſamkeit. Denn natürlicher Verſtand kann faſt jeden Grad von Bildung erſetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verſtand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatſachen (hiſtoriſche Kenntniß) und Kauſalbeſtimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, überſehbarem Zuſammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch noch nicht die richtigere und tiefere Einſicht in das eigentlich Weſentliche aller jener Fälle, Thatſachen und Kauſalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tauſend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *verſteht*: denn das wenige Wiſſen jenes Ungelehrten iſt *lebendig*; indem jede ihm bekannte Thatſache durch richtige und wohlgefaßte Anſchauung belegt iſt, wodurch dieſelbe ihm tauſend ähnliche vertritt. Hingegen iſt das viele Wiſſen der gewöhnlichen Gelehrten *todt*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall iſt, aus bloßen Worten, doch aus lauter abſtrakten Erkenntniſſen beſteht: dieſe aber erhalten ihren Werth allein durch die *anſchauliche* Erkenntniß des Individuums, auf die ſie ſich beziehen, und die zuletzt die ſämmtlichen Begriffe realiſiren muß. Iſt nun dieſe ſehr dürftig; ſo iſt ein ſolcher Kopf beſchaffen, wie eine Bank, deren Aſſignationen den baaren Fonds zehnfach überſteigen, wodurch ſie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffaſſung der anſchaulichen Welt den Stämpel der Einſicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Geſicht manches Gelehrten von ſeinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erſchöpfung und Abnutzung, durch übermäßige, erzwungene Anſtrengung des Gedächtniſſes zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei ſieht ein ſolcher oft ſo einfältig, albern und ſchaafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anſtrengung der dem Abſtrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnißkraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anſchauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und

mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einſtrömen fremder Gedanken die eigenen hemmen und erſticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn ſie nicht den hohen Grad von Elaſticität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerſtehen vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Leſen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das Syſtem unſerer eigenen Gedanken und Erkenntniſſe ſeine Ganzheit und ſtetigen Zuſammenhang einbüßt, wenn wir dieſen ſo oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verſcheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakeſpeare an den Touriſten ſeiner Zeit tadelt, daß ſie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu ſehen. Jedoch iſt die Leſewuth der meiſten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müſſen ſie welche leſen, wie die lebloſen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbſtdenker den lebendigen gleichen, die ſich von ſelbſt bewegen. Es iſt ſogar gefährlich, früher über einen Gegenſtand zu leſen, als man ſelbſt darüber nachgedacht hat. Denn da ſchleicht ſich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Anſicht und Behandlung deſſelben in den Kopf, und zwar um ſo mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, ſich die Mühe des Denkens zu erſparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu laſſen. Dies niſtet ſich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, ſtets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden, iſt dann doppelt ſchwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß ſie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwiſchen Genuß und Arbeit theilen zu müſſen. Nun halten ſie das Leſen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfreſſen ſich alſo daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da ſpielt nun nicht mehr bloß das Leſen dem Denken das Prävenire, ſondern nimmt deſſen Stelle ganz ein: denn ſie denken an die Sachen auch gerade nur ſo lange, wie ſie darüber leſen, alſo mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Iſt aber das Buch weggelegt, ſo nehmen ganz andere Dinge ihr Intereſſe viel lebhafter in Anſpruch, nämlich

perſönliche Angelegenheiten, ſodann Schauſpiel, Kartenſpiel, Kegelſpiel, Tagesbegebenheiten und Geklatſch. Der denkende Kopf iſt es dadurch, daß ſolche Dinge kein Intereſſe für ihn haben, wohl aber ſeine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von ſelbſt und ohne Buch: dies Intereſſe ſich zu geben, wenn man es nicht hat, iſt unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß Jene immer nur von Dem reden, was ſie geleſen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat, und daß ſie ſind, wie Pope ſagt:

For ever reading, never to be read. *)

Der Geiſt iſt ſeiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von ſelbſt und gern thut, geräth. Hingegen erzwungene Anſtrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachſen iſt, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, ſtumpft das Gehirn ſo ab, wie Leſen im Mondſchein die Augen. Ganz beſonders thut dies auch die Anſtrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der Lateiniſchen und Griechiſchen Grammatik vom ſechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meiſten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geiſt der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht Alles was wir eſſen dem Organismus ſofort einverleibt wird, ſondern nur ſofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich aſſimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr eſſen als man aſſimiliren kann, unnütz, ja ſchädlich iſt; gerade ſo verhält es ſich mit dem was wir leſen: nur ſofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unſere Einſicht und eigentliches Wiſſen. Daher ſagte ſchon Herakleitos πολυμαθια νουν ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber ſcheint die Gelehrſamkeit mit einem ſchweren Harniſch zu vergleichen, als welcher allerdings den ſtarken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Laſt iſt, unter der er vollends zuſammenſinkt. —

Die in unſerm dritten Buch ausgeführte Darſtellung der Erkenntniß der (Platoniſchen) Ideen, als der höchſten dem Menſchen erreichbaren und zugleich als einer durchaus anſchauenden,

*) Beſtändig leſend, um nie geleſen zu werden.

iſt uns ein Beleg dazu, daß nicht im abſtrakten Wiſſen, ſondern in der richtigen und tiefen anſchaulichen Auffaſſung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weiſe in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geſchlechter: Gelehrſamkeit hingegen iſt relativ: die Gelehrten der Vorzeit ſind meiſtens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachſicht.

Dem aber, der ſtudirt, um Einſicht zu erlangen, ſind die Bücher und Studien bloß Sproſſen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß ſteigt: ſobald eine Sproſſe ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er ſie liegen. Die Vielen hingegen, welche ſtudiren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sproſſen der Leiter zum Steigen, ſondern nehmen ſie ab und laden ſie ſich auf, um ſie mitzunehmen, ſich freuend an der zunehmenden Schwere der Laſt. Sie bleiben ewig unten, da ſie Das tragen, was ſie hätte tragen ſollen.

Auf der hier auseinandergeſetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntniß die anſchauende Auffaſſung iſt, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des Helvetius, daß die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundanſichten, deren ein begabtes Individuum fähig iſt, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle ſeine, wenn auch viel ſpäter geſchaffenen Werke ſind, nur bis zum fünfunddreißigſten, ſpäteſtens vierzigſten Lebensjahre in ihm entſtehen, ja, eigentlich die Folge der in früheſter Jugend gemachten Kombinationen ſind. Denn ſie ſind eben nicht bloße Verkettungen abſtrakter Begriffe, ſondern die ihm eigene, intuitive Auffaſſung der objektiven Welt und des Weſens der Dinge. Daß nun dieſe bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht theils darauf, daß ſchon bis dahin die Ektypen aller (Platoniſchen) Ideen ſich ihm dargeſtellt haben, daher ſpäter keine mehr mit der Stärke des erſten Eindrucks auftreten kann; theils iſt eben zu dieſer Quinteſſenz aller Erkenntniß, zu dieſen Abdrücken avant la lettre der Auffaſſung, die höchſte Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt iſt durch die Friſche und Biegſamkeit ſeiner Faſern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn ſtrömt: dieſe aber iſt am ſtärkſten nur ſo lange das arterielle Syſtem über das venöſe ein entſchiedenes

Uebergewicht hat, welches ſchon mit den erſten dreißiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigſten Jahre das venöſe Syſtem das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergeſetzt hat. Daher ſind die zwanziger und die erſten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume iſt: nur jetzt ſetzen ſich die Blüthen an, deren Entwickelung alle ſpäteren Früchte ſind. Die anſchauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieſes kann durch Nachdenken das Aufgefaßte ſich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntniſſe erwerben, als Nahrung der ein Mal angeſetzten Frucht, es kann ſeine Anſichten erweitern, ſeine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endloſe Kombinationen erſt recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, ſeine beſten Werke wird es meiſtens viel ſpäter produciren: aber neue Urerkenntniſſe, aus der allein lebendigen Quelle der Anſchauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderſchöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.*)

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht geſtellt zu haben, daß alle abſtrakte Erkenntniß, wie ſie aus der anſchaulichen entſprungen iſt, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf dieſe hat, alſo dadurch, daß ihre Be-

*) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich
Kann, gleich dem Thau, des Herzens Friſche fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir ſehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Bruſt bewahrt ſie, wie die Zell' den Honig.
Denkſt du, der Honig ſei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht ſie, nur deine eig'ne Kraft
Kann ſelbſt der Blume Süßigkeit verdoppeln.

griffe, oder deren Theilvorſtellungen, durch Anſchauungen zu realiſiren, d. h. zu belegen ſind; imgleichen, daß auf die Qualität dieſer Anſchauungen das Meiſte ankommt. Begriffe und Abſtraktionen, die nicht zuletzt auf Anſchauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelſt ihrer der urſprüngliche Stoff der Erkenntniß leichter zu handhaben, zu überſehen und zu ordnen iſt: aber ſo vielfältige, logiſche und dialektiſche Operationen mit ihnen auch möglich ſind; ſo wird aus dieſen doch nie eine ganz urſprüngliche und neue Erkenntniß hervorgehen, d. h. eine ſolche, deren Stoff nicht ſchon in der Anſchauung läge, oder auch aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft wäre. Dies iſt der wahre Sinn der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es iſt ebenfalls der Sinn der Locke'ſchen Philoſophie, welche dadurch, daß ſie die Frage nach dem Urſprung unſerer Erkenntniſſe endlich ein Mal ernſtlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philoſophie macht. Es iſt, in der Hauptſache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch ſie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen ſtehen bleibe, ſondern auf den Urſprung derſelben zurückgehe, alſo auf die Anſchauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zuſatz, daß was von der Anſchauung ſelbſt gilt, ſich auch auf die ſubjektiven Bedingungen derſelben erſtreckt, alſo auf die Formen, welche im anſchauenden und denkenden Gehirn, als ſeine natürlichen Funktionen, prädispouirt liegen; obgleich dieſe wenigſtens virtualiter der wirklichen Sinnesanſchauung vorhergängig, d. h. a priori ſind, alſo nicht von dieſer abhängen, ſondern dieſe von ihnen: denn auch dieſe Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empiriſche Anſchauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieſer, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden beſtimmt ſind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält ſich daher zur Locke'ſchen Philoſophie wie die Analyſis des Unendlichen zur Elementargeometrie; iſt jedoch durchaus als Fortſetzung der Locke'ſchen Philoſophie zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philoſophie iſt demnach kein anderer, als das empiriſche Bewußtſeyn, welches in das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt (Selbſtbewußt-

ſeyn) und in das Bewußtſeyn anderer Dinge (äußere Anſchauung) zerfällt. Denn dies allein iſt das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philoſophie, die, ſtatt hievon auszugehen, beliebig gewählte abſtrakte Begriffe, wie z. B. Abſolutum, abſolute Subſtanz, Gott, Unendliches, Endliches, abſolute Identität, Seyn, Weſen u. ſ. w. u. ſ. w. zum Ausgangspunkt nimmt, ſchwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Dennoch haben Philoſophen zu allen Zeiten es mit dergleichen verſucht; daher ſogar Kant bisweilen, nach hergebrachter Weiſe und mehr aus Gewohnheit, als aus Konſequenz, die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen definirt. Eine ſolche aber würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorſtellungen (denn das ſind die Abſtraktionen) herauszubringen, was in den vollſtändigen Vorſtellungen (den Anſchauungen), daraus jene, durch Weglaſſen, abgezogen ſind, nicht zu finden iſt. Die Möglichkeit der Schlüſſe verleitet hiezu, weil hier die Zuſammenfügung der Urtheile ein neues Reſultat giebt; wiewohl mehr ſcheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen ſchon lag; da ja die Konkluſion nicht mehr enthalten kann, als die Prämiſſen. Begriffe ſind freilich das Material der Philoſophie, aber nur ſo, wie der Marmor das Material des Bildhauers iſt: ſie ſoll nicht aus ihnen, ſondern in ſie arbeiten, d. h. ihre Reſultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehen. Wer ein recht grelles Beiſpiel eines ſolchen verkehrten Ausgehens von bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des Proklos, um ſich das Nichtige jener ganzen Methode zu verdeutlichen. Da werden Abſtrakta, wie ἑν, πληθος, αγαθον, παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινητον, ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) u. ſ. w. aufgerafft, aber die Anſchauungen, denen allein ſie ihren Urſprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt und darüber vornehm weggeſehen: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konſtruirt, wobei das Ziel, der θεος, verdeckt gehalten, alſo ſcheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht, ſchon beim erſten Blatt, der Leſer, ſo gut wie der Autor, wo das Alles hinausſoll. Ein Bruchſtück davon habe ich

bereits oben angeführt. Wirklich iſt dies Produkt des Proklos ganz beſonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illuſoriſch dergleichen Kombinationen abſtrakter Begriffe ſind, indem ſich daraus machen läßt, was Einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. κρεττον. Bei perſönlicher Gegenwart eines ſolchen Begriffsarchitekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge ſeien, von denen er ſo Vieles zu berichten hat, und woher er die Geſetze, aus denen er ſeine ſie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt ſeyn, auf die empiriſche Anſchauung zu verweiſen, in der ja allein die reale Welt ſich darſtellt, aus welcher jene Begriffe geſchöpft ſind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehrlich von der gegebenen Anſchauung einer ſolchen Welt ausgienge, wo er bei jedem Schritt ſeine Behauptungen durch ſie belegen könnte, ſtatt mit Begriffen zu operiren, die doch alleln aus ihr abgezogen ſind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche ſie ihnen ertheilt. Aber freilich, das iſt eben ſein Kunſtſtück, daß er durch ſolche Begriffe, in denen, vermöge der Abſtraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar iſt, weit über die Anſchauung, die ihnen den Urſprung gab und damit über die Gränzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die iſt, welche den Bauſtoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngeſpinnſten. Ich habe hier den Proklos angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreiſtigkeit, mit der es durchgeführt iſt, beſonders deutlich wird: aber auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle Beiſpiele der Art, und überhaupt liefert die philoſophiſche Litteratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unſerigen iſt reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'ſchen Schule und ſehe die Konſtruktionen, welche aufgebaut werden aus Abſtraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nichtſeyn, Andersſeyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Beſtimmen, Beſtimmtwerden, Beſtimmtheit, — Gränze, Begränzen, Begränztſeyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diverſität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Weſen u. ſ. f. Nicht nur gilt von Konſtruktionen aus ſolchem Material

alles oben Geſagte; ſondern, weil durch dergleichen weite Abſtrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerſt wenig gedacht werden: es ſind leere Hülſen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philoſophirens erſtaunlich gering und ärmlich, woraus jene unſägliche und marternde Langweiligkeit entſteht, die allen ſolchen Schriften eigen iſt. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den Hegel und ſeine Geſellen mit dergleichen weiten und leeren Abſtraktis getrieben haben; ſo müßte ich beſorgen, daß dem Leſer übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteſte Langweiligkeit ſchwebt über dem hohlen Wortkram dieſer widerlichen Philoſophaſter.

Daß ebenfalls in der praktiſchen Philoſophie aus bloßen abſtrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, iſt wohl das Einzige, was zu lernen iſt aus den moraliſchen Abhandlungen des Theologen Schleiermacher, mit deren Vorleſung derſelbe, in einer Reihe von Jahren die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zuſammengedruckt erſchienen ſind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abſtrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchſtes Gut, Sittengeſetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß ſie eben in den Moralſyſtemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieſelben wird dann gar ſpitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Urſprung jener Begriffe, auf die Sache ſelbſt losgegangen, auf das wirkliche Menſchenleben, auf welches doch allein jene Begriffe ſich beziehen, aus dem ſie geſchöpft ſeyn ſollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb ſind dieſe Diatriben eben ſo unfruchtbar und nutzlos, wie ſie langweilig ſind; womit viel geſagt iſt. Leute, wie dieſen nur gar zu gern philoſophirenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während ſie leben, nachher bald vergeſſen. Ich rathe hingegen lieber Die zu leſen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit iſt kurz und koſtbar.

Wenn nun, allem hier Geſagten zufolge, weite, abſtrakte, zumal aber durch keine Anſchauung zu realiſirende Begriffe nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philoſophirens ſeyn dürfen; ſo können doch bisweilen einzelne Reſultate deſſelben ſo ausfallen, daß ſie ſich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anſchauung belegen

laſſen. Erkenntniſſe dieſer Art werden freilich auch nur halbe Erkenntniſſe ſeyn: ſie zeigen gleichſam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher ſoll man auch nur im äußerſten Fall und wo man an den Gränzen der unſern Fähigkeiten möglichen Erkenntniß angelangt iſt, ſich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beiſpiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod iſt keine Fortdauer deſſelben. Bei Begriffen dieſer Art wankt gleichſam der feſte Boden, der unſer ſämmtliches Erkennen trägt: das Anſchauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philoſophiren in ſolche Erkenntniſſe auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operiren mit weiten Abſtraktis, unter gänzlichem Verlaſſen der anſchaulichen Erkenntniß, aus der ſie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrole derſelben iſt, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatiſchen Philoſophirens. Eine Wiſſenſchaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, alſo aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann ſicher ſeyn, wenn alle ihre Sätze ſynthetiſche a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall iſt: denn nur ſolche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empiriſchen Stoff; ſo muß man dieſen ſtets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geſchöpften Wahrheiten ſind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffsſphären, an einander; ſo wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: iſt aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geſchehen; ſo iſt das ganze Gebäude von ſeinem Fundament losgeriſſen und ſchwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer ſind ohne vordere Schneidezähne", und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; ſo wird Alles falſch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und ſo oft tadelt: denn dies beſteht eben in einem Subſumiren von

Begriffen unter Begriffe, ohne Rückſicht auf den Urſprung derſelben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausſchließlichkeit einer ſolchen Subſumtion, wodurch man dann, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu faſt jedem beliebigen Reſultat, das man ſich als Ziel vorgeſteckt hatte, gelangen kann; daher dieſes Vernünfteln vom eigentlichen Sophiſticiren nur dem Grade nach verſchieden iſt. Nun aber iſt, im Theoretiſchen, Sophiſticiren eben das, was im Praktiſchen Schikaniren iſt. Dennoch hat ſelbſt Plato ſich ſehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos hat, wie ſchon erwähnt, dieſen Fehler ſeines Vorbildes, nach Weiſe aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionyſius Areopagita, De divinis nominibus, iſt ebenfalls ſtark damit behaftet. Aber auch ſchon in den Fragmenten des Eleaten Meliſſos finden wir deutliche Beiſpiele von ſolchem Vernünfteln (beſonders §§. 2—5 in Brandis Comment. Eleat.): ſein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der ſie ihren Inhalt haben, berühren, ſondern, in der Atmoſphäre abſtrakter Allgemeinheit ſchwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muſter von ſolchem Vernünfteln iſt ferner des Philoſophen Salluſtius Büchelchen De Diis et mundo, beſonders c. c. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinetſtück von philoſophiſchem Vernünfteln, übergehend in entſchiedenes Sophiſticiren, iſt folgendes Räſonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich, da es kurz iſt, herſetzen will. „Jede Ungerechtigkeit iſt die Entreißung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber iſt nicht zu entreißen: alſo iſt es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Böſen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß ſolche der Böſe von dem Böſen erleide. Allein der Böſe beſitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein ſolches iſt: alſo kann ihm keines genommen werden. Alſo kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Alſo iſt die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache." — Das Original, durch Wiederholungen weniger koncis, lautet ſo: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ'

αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε λητιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια ην αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ,τι αφαιρεσθη, ουδε εις ὁ,τι αδικησθη, εχει. (Sermo 2.) Auch ein modernes Beiſpiel von ſolchen Beweiſen aus abſtrakten Begriffen, wodurch ein offenbar abſurder Satz als Wahrheit aufgeſtellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des Jordanus Brunus. In ſeinem Buche Del Infinito, universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) läßt er einen Ariſtoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 De coelo des Ariſtoteles) beweiſen, daß jenſeit der Welt kein Raum ſeyn könne. Die Welt nämlich ſei eingeſchloſſen von der achten Sphäre des Ariſtoteles; jenſeit dieſer aber könne kein Raum mehr ſeyn. Denn: gäbe es jenſeit derſelben noch einen Körper; ſo wäre dieſer entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien ſophiſtiſch bewieſen, daß kein einfacher Körper daſelbſt ſeyn könne; aber auch kein zuſammengeſetzter: denn dieſer müßte aus einfachen beſtehen. Alſo iſt daſelbſt überhaupt kein Körper: — dann aber auch kein Raum. Denn der Raum wird definirt als „das, worin Körper ſeyn können": nun iſt aber eben bewieſen, daß daſelbſt keine Körper ſeyn können. Alſo iſt auch kein Raum da. Dies Letztere iſt der Hauptſtreich dieſes Beweiſes aus abſtrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz „wo kein Raum iſt, können keine Körper ſeyn" als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird: „wo keine Körper ſeyn können, da iſt kein Raum". Aber jener Satz iſt, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieſer: „alles Raumloſe iſt körperlos": er darf alſo nicht simpliciter konvertirt werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abſtrakten Begriffen, mit einem Ergebniß, welches der Anſchauung offenbar widerſtreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), ſich auf ſo einen logiſchen Fehler zurückführen. Denn das Sophiſtiſche liegt nicht immer in der Form, ſondern oft in der Materie, in den Prämiſſen und in der Unbeſtimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden ſich zahlreiche Belege

bei Spinoza, deſſen Methode es ja iſt, aus Begriffen zu beweiſen; man ſehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in ſeiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelſt der Vieldeutigkeit der ſchwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert Dergleichen nicht, daß den Neo-Spinoziſten unſerer Tage Alles, was er geſagt hat, als ein Evangelium gilt. Beſonders ſind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, beluſtigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor ſeinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem ſie, dem ſcharlataniſchen Geiſte der Schule gemäß, ein Geſicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigſte von ſelbſt begreift, daß wenn ich, durch Beſtimmungen, etwas abgränze, ich eben dadurch das jenſeit der Gränze Liegende ausſchließe und alſo verneine.

Alſo an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht ſichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anſchauung kontrolirt, offen ſtehen, und daß mithin für unſern Intellekt die Anſchauung das iſt, was für unſern Leib der feſte Boden, auf welchem er ſteht: verlaſſen wir jene, ſo iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieſer Auseinanderſetzungen und Beiſpiele die Ausführlichkeit derſelben zu Gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterſchied, ja, Gegenſatz zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten oder reflektirten Erkennen, deſſen Feſtſtellung ein Grundzug meiner Philoſophie iſt, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unſers geiſtigen Lebens nur aus ihm erklärlich ſind. Das verbindende Mittelglied zwiſchen jenen beiden ſo verſchiedenen Erkenntnißweiſen bildet, wie ich §. 14 des erſten Bandes dargethan habe, die Urtheilskraft. Zwar iſt dieſe auch auf dem Gebiete des bloß abſtrakten Erkennens thätig, wo ſie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher iſt jedes Urtheil, im logiſchen Sinn dieſes Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren ſubſumirt wird. Jedoch iſt dieſe Thätigkeit der Urtheilskraft, wo ſie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo ſie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anſchaulichen, zum weſentlich Allgemeinen, dem

Begriff, macht. Da nämlich dort durch Analyse der Begriffe in ihre wesentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muß entschieden werden können, wozu die Jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; so ist die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Processes thätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was Andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstrakte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflektirte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften, als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehen, aufzustellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schließen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktischen Leben, bei allen Grunddeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch, in der Hauptsache, ihr Werk ist. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Fokus zusammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, daß er sie mit Einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Besonnenheit das Ergebniß sich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urtheils in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist; ja, ich habe nachgewiesen, daß hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch ist in allen empirischen Wissenschaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieser Weg meistens der einzige vorhandene. Das Experiment ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrthum zu Tage; vorausgesetzt, daß es richtig gewählt und redlich angestellt sei, nicht aber wie die Neutonischen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicher-

heit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objektiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urtheilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektirend, in diesem subsumirend thätig. Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft bloß nominell vorhanden: es ist eine Art Ironie, daß man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urtheilen, dabei jedoch stets nach der Meinung Anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben sie Alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolziren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit eben so. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, also Journalisten u. dgl., geben in der Regel nur falsche Waare aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

Kapitel 8 *).

Zur Theorie des Lächerlichen.

Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und abstrakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erst weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von Cicero erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1, §. 14. — Eine etwas spätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von Home bis zu Kant sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigenthümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat Platner zusammengestellt, in seiner Anthropologie, §. 894. — Kants und Jean Pauls Theorien des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweisen halte ich für überflüssig; da Jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Bande ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter, in der

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 13 des ersten Bandes.

Auffassung des Lachenden, diese Inkongruenz ist, desto heftiger wird sein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen seyn ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall ist, statt eines solchen anschaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; so wird er doch das Lachen erst dadurch erregen, daß die Phantasie ihn realisirt, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten läßt, und so der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten Statt findet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der ersten Figur, mit einer unbestrittenen major und einer unerwarteten, gewissermaaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor; in Folge welcher Verbindung die Konklusion die Eigenschaft des Lächerlichen an sich hat.

Ich habe, im ersten Bande, für überflüssig gehalten, diese Theorie an Beispielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht selbst leisten kann. Um jedoch auch der Geistesträgheit derjenigen Leser, die durchaus im passiven Zustand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich, in dieser dritten Auflage, die Beispiele vermehren und anhäufen; damit es unbestritten sei, daß hier, nach so vielen fruchtlosen, früheren Versuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das schon vom Cicero aufgestellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöst sei. —

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert sind, welche, wenn verlängert, einander schneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte streift, an diesem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abstrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwischen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein solcher Winkel

uns augenscheinlich vorliegt; so wird dieses uns leicht ein Lächeln abnöthigen. Das Lächerliche in diesem Fall ist zwar äußerst schwach: hingegen tritt gerade in ihm der Ursprung desselben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer solchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anschaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehen, ist das dadurch entstehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktischen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergesetzt worden. Um nun Beispiele des ersten Falles, also des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächst die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei strenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung sah, und der darauf zum König sagte: „Hätten Ew. Maj. angezogen, was ich angezogen habe; so würden Sie es sehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe". — Unter diesem letztern Begriff ist nämlich, so gut wie die unübersehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, dessen Anblick auf seinem frierenden Leibe sich jedoch dem Begriff sehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einst, daß die Marseillaise gespielt werde, und gerieth, als dies nicht geschah, in großes Schreien und Toben; so daß endlich ein Polizeikommissarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es sei nicht erlaubt, daß im Theater etwas Anderes vorkomme, als was auf dem Zettel stehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche? welcher Einfall das einstimmigste Gelächter erregte. Denn hier ist die Subsumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„Bav ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:
Wenn seine Heerde schläft, bleibt er allein noch wach",

subsumirt unter den Begriff eines bei der schlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Analog ist die Grabschrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her": — es subsumirt unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getödteten

umringt Li gens" den Arzt, der das Leben erhalten ſoll. — Sehr häufig beſteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall ſubſumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was ſonſt darunter gedacht wird, ſehr heterogen iſt. So im Romeo, wenn der lebhafte, aber ſoeben tödtlich verwundete Merkutio ſeinen Freunden, die ihn Morgen zu beſuchen verſprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen ſtillen Mann an mir finden", unter welchen Begriff hier der Todte ſubſumirt wird: im Engliſchen kommt aber noch das Wortſpiel hinzu, daß a grave man zugleich den ernſthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieſer Art iſt auch die bekannte Anekdote vom Schauſpieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improviſiren ſtreng unterſagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erſcheinen, wobei, als er gerade auf dem Proſcenio war, das Pferd Miſt fallen ließ, wodurch das Publikum ſchon zum Lachen bewogen wurde, jedoch ſehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde ſagte: „Was machſt denn du? weißt du nicht, daß uns das Improviſiren verboten iſt?" Hier iſt die Subſumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff ſehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerſt ſtark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdiſche Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert." Dieſe Subſumtion einer Polizeieskorte unter einen muſikaliſchen Ausdruck iſt ſehr glücklich; wiewohl ſich ſchon dem bloßen Wortſpiel nähernd. — Hingegen iſt es ganz der hier in Rede ſtehenden Art, wenn Saphir, in einem Federkrieg gegen den Schauſpieler Angeli, dieſen bezeichnet als „den an Geiſt und Körper gleich großen Angeli" — wo, vermöge der ſtadtbekannten winzigen Statur des Schauſpielers, unter den Begriff „groß" das ungemein Kleine ſich anſchaulich ſtellt: — ſo auch, wenn derſelbe Saphir die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, alſo unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenſchaft bringt: — eben ſo, wenn man von einer Dame, auf deren Gunſt Geſchenke Einfluß hätten, ſagen wollte, ſie wiſſe das utile dulci zu vereinigen;

wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in äſthetiſcher Hinſicht empfohlen wird, das moraliſch Gemeine bringt: — eben ſo, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „beſcheidenen Wohnſitz ſtiller Freuden". — Die gute Geſellſchaft, welche, um vollkommen fade zu ſeyn, alle entſchiedenen Aeußerungen und daher alle ſtarken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um ſkandalöſe, oder irgendwie anſtößige Dinge zu bezeichnen, ſich dadurch zu helfen, daß ſie ſolche, zur Milderung, mittelſt allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird dieſen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene ſubſumirt, wodurch eben, in entſprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entſteht. Dahin alſo gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeſchmiſſen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken iſt; wie auch „die Frau ſoll ſchwache Augenblicke haben", — wenn ſie ihrem Mann Hörner aufſetzt; u. ſ. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für ſich nichts Unanſtändiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanſtändige Vorſtellung leitet. Sie ſind in der Geſellſchaft ſehr häufig. Aber ein vollkommenes Muſter der durchgeführten und großartigen Aequivoke iſt die unvergleichliche Grabſchrift auf den Justice of peace von Shenſtone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarſtil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden ſcheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz Anderes zu ſubſumiren iſt, welches erſt im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüſſel zum Ganzen, hervortritt und der Leſer laut auflachend entdeckt, daß er bloß eine ſehr ſchmutzige Aequivoke geleſen hat. Sie herzuſetzen und gar noch zu überſetzen iſt in dieſem glatt gekämmten Zeitalter ſchlechterdings unzuläſſig: man findet ſie in Shenstone's Poëtical works, überſchrieben Inscription. Die Aequivoken gehen bisweilen in das bloße Wortſpiel über, von welchem im Text das Nöthige geſagt worden.

Auch wider die Abſicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subſumtion des in einer Hinſicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemeſſenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche ſich bemühen,

in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich ſeinem geſtorbenen Kinde ein Epitaphium geſetzt, welches anhebt: „Liebliche, früh gebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Abſichtlichkeit, ein Reales und Anſchauliches geradezu unter den Begriff ſeines Gegentheils gebracht, ſo entſteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei ſtarkem Regen geſagt wird: „das iſt heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat ſich ein ſchönes Schätzchen ausgeſucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieſer Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über ſo etwas lachen: denn hier iſt die Inkongruenz zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieſer plumpen Uebertreibung in der Bewerkſtelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter deſſelben, beſagte Inkongruenz, ſehr deutlich hervor. — Dieſer Gattung des Lächerlichen iſt, wegen der Uebertreibung und deutlichen Abſichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren beſteht darin, daß ſie den Vorgängen und Worten eines ernſthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Perſonen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterſchiebt. Sie ſubſumirt alſo die von ihr dargeſtellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche ſie nun in gewiſſer Hinſicht paſſen müſſen, während ſie übrigens denſelben ſehr inkongruent ſind; wodurch dann der Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten ſehr grell hervortritt. An bekannten Beiſpielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürſten, die ſich ſoeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig neben einander liegen, die berühmte Stanze des Arioſto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi u. ſ. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt iſt. — Dieſer Art iſt auch die in Deutſchland ſehr beliebte Anwendung ernſter, beſonders Schiller'ſcher Verſe auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subſumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausſpricht, enthält. So z. B. wann Jemand einen recht charakteriſtiſchen Streich hat ergehen laſſen, wird es ſelten an Einem fehlen, der dazu ſagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und ſehr witzig war es, als Einer an ein eben

getrautes junges Ehepaar, deſſen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schiller'ſchen Ballade „Die Bürgſchaft" (ich weiß nicht wie laut) richtete:

„Ich ſei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte."

Die Wirkung des Lächerlichen iſt hier ſtark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moraliſch edles Verhältniß zu denken giebt, ein verbotenes und unſittliches, aber richtig und ohne Veränderung ſubſumirt, alſo dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beiſpielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abſtrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelſt eines engern Begriffes, ſubſumirt wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verſchieden iſt von der eigentlichen und urſprünglichen Abſicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß beſteht der Witz, als Geiſtesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenſtande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenſtänden ſehr heterogen iſt.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt in umgekehrter Richtung, vom abſtrakten Begriff zu dem durch dieſen gedachten Realen, oder Anſchaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demſelben, die überſehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närriſche Handlung, entſteht. Da das Schauſpiel Handlung erfordert, ſo iſt dieſe Art des Lächerlichen der Komödie weſentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beiſpiele dieſer Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als Jemand geäußert hatte, daß er gern allein ſpatzieren gienge, ſagte ein Oeſtreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein ſpatzieren; ich halt auch: da können wir zuſammen gehn." Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches Zwei lieben, können ſie gemeinſchaftlich genießen", und ſubſumirt demſelben den Fall, der gerade die Gemeinſchaft ausſchließt. Ferner der Bediente, welcher das

abgeschabte Seehundsfell am Koffer seines Herrn mit Makassaröl bestreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makassaröl macht Haare wachsen": — die Soldaten in der Wachtstube, welche dem eben eingebrachten Arrestanten an ihrem Kartenspiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei schikanirt, wodurch Streit entsteht, ihn hinauswerfen: sie lassen sich leiten durch den allgemeinen Begriff „schlechte Gesellen wirft man hinaus", — vergessen aber, daß er zugleich Arrestant, d. h. Einer, den sie festhalten sollen, ist. — Zwei Bauerjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches sie, um ihm feines zu substituiren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der Eine die Mündung des Laufes in seinen Hut, den er zwischen die Beine nahm, und sagte zum Andern: „Jetzt drücke du ganz sachte, sachte, sachte los: da kommt zuerst das Schrot." Er geht aus von dem Begriff „Verlangsamung der Ursache giebt Verlangsamung der Wirkung". — Belege sind ferner die meisten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geschöpft, die ihm vorkommenden ihnen sehr heterogenen Realitäten subsumirt, z. B. um die Unterdrückten zu unterstützen, die Galeerensklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhausiaden hieher: nur sind sie nicht Handlungen die vollzogen, sondern unmögliche, die als wirklich geschehen dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denselben ist allemal die Thatsache so gefaßt, daß sie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plausibel erscheint: aber hinterher, wenn man zur Anschauung des individuellen Falls herabkommt, also a posteriori, thut sich das Unmögliche der Sache, ja, das Absurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube aufthauen; — wenn Münchhausen, bei strengem Frost, auf dem Baume sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht, u. s. w. Dieser Art ist auch die Geschichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth sich gegenseitig auffressen; so daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anſchauliche gebracht wird, weder ausgeſprochen, noch angedeutet zu werden braucht, ſondern vermöge der Ideenaſſociation von ſelbſt ins Bewußtſeyn tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre ſtehender Fleiſcher, um ſich den Schweiß abzuwiſchen, einſtweilen ſeinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreſchranke geſtützt, nach dem Theater hinſah, ſeine Perrücke aufgeſetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuſchauers ausgieng. Eben hierauf beruht es, daß gewiſſe Thiergeſtalten, wie Affen, Kangurus, Springhaaſen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erſcheinen, weil etwas Menſchenähnliches in ihnen uns veranlaßt, ſie unter den Begriff der menſchlichen Geſtalt zu ſubſumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demſelben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anſchauung uns zum Lachen bewegt, ſind nun entweder die eines Andern, oder unſere eigenen. Im erſtern Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigſtens beluſtigende Ueberraſchung. Kinder und rohe Menſchen lachen daher bei den kleinſten, ſogar bei widrigen Zufällen, wenn ſie ihnen unerwartet waren, alſo ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel iſt das Lachen ein vergnüglicher Zuſtand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten, alſo zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erſchütterung hin, welche dieſe Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten behält das Angeſchaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es iſt gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, ſondern vertritt ſich ſelbſt. Sein Konflikt mit dem Gedachten entſpringt zuletzt daraus, daß dieſes mit ſeinen abſtrakten Begriffen nicht herabkann zur endloſen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anſchaulichen. Dieſer Sieg der anſchauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anſchauen iſt die urſprüngliche, von der thieriſchen Natur unzertrennliche

Erkenntnißweiſe, in der ſich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darſtellt: es iſt das Medium der Gegenwart, des Genuſſes und der Fröhlichkeit: auch iſt daſſelbe mit keiner Anſtrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es iſt die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung ſtets einige, oft bedeutende Anſtrengung erfordert, und deren Begriffe es ſind, welche ſich oft der Befriedigung unſerer unmittelbaren Wünſche entgegenſtellen, indem ſie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernſtes, das Vehikel unſerer Befürchtungen, unſerer Reue und aller unſerer Sorgen abgeben. Dieſe ſtrenge, unermüdliche, überläſtige Hofmeiſterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu ſehen, muß uns daher ergötzlich ſeyn. Deshalb alſo iſt die Miene des Lachens der der Freude ſehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, alſo an Allgemeinbegriffen, iſt das Thier, wie der Sprache, ſo auch des Lachens unfähig. Dieſes iſt daher ein Vorrecht und charakteriſtiſches Merkmal des Menſchen. Jedoch hat, beiläufig geſagt, auch ſein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteriſtiſchen Akt vor allen andern Thieren voraus, nämlich das ſo ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft ſticht doch dieſe, ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab, gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menſchen, deren Verſicherung inniger Freundſchaft und Ergebenheit es an Zuverläſſigkeit, wenigſtens für die Gegenwart, tauſend Mal übertrifft. —

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes iſt der Ernſt. Demgemäß beſteht er im Bewußtſeyn der vollkommenen Uebereinſtimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anſchaulichen, oder der Realität. Der Ernſte iſt überzeugt, daß er die Dinge denkt wie ſie ſind, und daß ſie ſind wie er ſie denkt. Eben deshalb iſt der Uebergang vom tiefen Ernſt zum Lachen ſo beſonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkſtelligen; weil jene vom Ernſt angenommene Uebereinſtimmung, je vollkommener ſie ſchien, deſto leichter ſelbſt durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Menſch des ganzen Ernſtes fähig iſt, deſto herzlicher kann er lachen. Menſchen, deren Lachen ſtets affektirt

und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht seyn, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen, bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal, gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil der Ernst in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die Ironie: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz versteckte Ernst, und dies ist der Humor. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor ist die Wechselduchdringung des Endlichen und Unendlichen"

drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken Derer, die an ſolchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie iſt objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber ſubjektiv, nämlich zunächſt nur für das eigene Selbſt da. Demgemäß finden die Meiſterſtücke der Ironie ſich bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer ſubjektiven, aber ernſten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt geräth mit einer ihr ſehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der ſie weder ausweichen, noch ſich ſelbſt aufgeben kann; daher ſie, zur Vermittelung, verſucht, ihre eigene Anſicht und jene Außenwelt durch die ſelben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieſer bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des abſichtlich Lächerlichen, alſo des Scherzes entſteht, hinter welchem jedoch der tiefſte Ernſt verſteckt iſt und durchſcheint. Fängt die Ironie mit ernſter Miene an und endigt mit lächelnder, ſo hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beiſpiel von dieſem kann ſchon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten. Desgleichen im Hamlet: Polonius: „Gnädigſter Herr, ich will ehrerbietigſt Abſchied von Ihnen nehmen. — Hamlet: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben." — Sodann, vor der Aufführung des Schauſpiels bei Hofe, ſagt Hamlet zur Ophelia: „Was ſollte ein Menſch Anderes thun, als luſtig ſeyn? Denn ſeht nur, wie vergnügt meine Mutter ausſieht, und mein Vater iſt doch erſt vor zwei Stunden geſtorben. — Ophelia: Vor zwei Mal zwei Monaten, gnädigſter Herr. — Hamlet: So lange iſt's her?! Ei, da mag der Teufel noch ſchwarz gehen! ich will mir ein munteres Kleid machen laſſen." — Ferner auch in Jean Pauls „Titan", wenn der tiefſinnig gewordene und nun über ſich ſelbſt brütende Schoppe öfter ſeine Hände anſehend zu ſich ſagt: „Da ſitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer iſt aber ſolcher?" — Als wirklicher Humoriſt tritt Heinrich Heine auf, in ſeinem „Romancero": hinter allen ſeinen Scherzen und Poſſen merken wir einen tiefen Ernſt, der ſich ſchämt unverſchleiert hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer beſondern

Art der Laune (wahrscheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen seinen Modifikationen, ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffassung der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetische, oder künstlerische Darstellung einer komischen, ja sogar possenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernster Gedanke durchschimmert, ist Produkt des Humors, also humoristisch. Dahin gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von Tischbein: sie stellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches seine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor diesem steht ein Mensch, in der Weste, so daß, von seinen Füßen ausgehend, der Schatten seiner Person sich über das ganze Zimmer erstreckt. „Das ist Einer", kommentirte Tischbein dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er sich, daß er doch einen so großen Schatten werfen kann." Sollte ich nun aber den hinter diesen Scherz versteckten Ernst aussprechen; so könnte ich es am besten durch folgende dem Persischen Gedichte Anwari Soheili entnommene Verse:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts." —

Daß heut zu Tage in der Deutschen Litteratur „humoristisch" durchgängig in der Bedeutung von „komisch" überhaupt gebraucht wird, entspringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen stehenden Klasse: so will jedes Wirthshaus Hotel, jeder Geldwechsler Banquier, jede Reiterbude Cirkus, jedes Konzert Musikalische Akademie, das Kaufmannskomptoir Büreau, der Töpfer Thonkünstler heißen, — demnach auch jeder Hanswurst Humorist. Das Wort Humor ist von den Engländern entlehnt, um eine, bei ihnen zuerst bemerkte, ganz eigenthümliche, sogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen auszusondern und zu bezeichnen; nicht aber um jeden Spaaß und jede Hanswurstiade damit zu betiteln, wie jetzt in

Deutschland allgemein, ohne Opposition, geschieht, von Litteraten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geistesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu subtil und zu hoch seyn würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, sie bemüht sind, Alles abzuplatten und zu pöbelarisiren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn" ist überhaupt der Wahlspruch der edeln „Jetztzeit": demgemäß heißt heut zu Tage ein Humorist, was ehemals ein Hanswurst genannt wurde.

Kapitel 9 *).

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter Dialektik verstehe ich, in Uebereinstimmung mit Aristoteles (Metaph. III, 2, et Analyt. post. I, 11), die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. Ein Gespräch dieser Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverse über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, also für die Technik des Disputirens, die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch der Art ausgearbeitet und eine Probe desselben im zweiten Bande der Parerga mitgetheilt; daher ich die Erörterung dieser Wissenschaft hier ganz übergehe.

---

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung zu §. 9 des ersten Bandes.

In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Aristoteles Zeit scheinen sie noch nicht Gegenstand theoretischer Untersuchung gewesen zu seyn; da er in keiner seiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieser Hinsicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines spätern Gorgias, verwiesen sind.

Alle drei Wissenschaften haben das Gemeinsame, daß man, ohne sie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche sogar selbst erst aus dieser natürlichen Ausübung abstrahirt sind. — Daher haben sie, bei vielem theoretischen Interesse, doch nur geringen praktischen Nutzen: theils weil sie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit ist, sich der Regeln zu erinnern. Sie lehren also nur was Jeder schon von selbst weiß und übt: dennoch ist die abstrakte Erkenntniß desselben interessant und wichtig. Praktischen Nutzen wird die Logik, wenigstens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urtheilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Absicht, trügerische Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die strenge Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweisen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urtheile, Schlüsse mit vier Terminis, Schlüsse von der Folge auf den Grund, Schlüsse in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämissen u. dgl. m. —

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgesetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen." Hier liegt im Entweder Oder schon, daß nicht Beides zugleich geschehen darf, folglich eben Das, was die Gesetze der Identität und des

Widerſpruchs beſagen: dieſe würden alſo als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich beſagt, daß jegliche zwei Begriffsſphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken ſind, nie aber als Beides zugleich; mithin daß, wo Worte zuſammengefügt ſind, welche Letzteres dennoch ausdrücken, dieſe Worte einen Denkproceß angeben, der unausführbar iſt: das Innewerden dieſer Unausführbarkeit iſt das Gefühl des Widerſpruchs. — Das zweite Denkgeſetz, der Satz vom Grunde, würde beſagen, daß obiges Beilegen oder Abſprechen durch etwas vom Urtheil ſelbſt Verſchiedenes beſtimmt ſeyn muß, welches eine (reine oder empiriſche) Anſchauung, oder aber bloß ein anderes Urtheil ſeyn kann: dieſes Andere und Verſchiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem erſten Denkgeſetze genügt, iſt es *denkbar*; ſofern es dem zweiten genügt, iſt es *wahr*, wenigſtens logiſch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil iſt. Die materielle, oder abſolute Wahrheit aber iſt zuletzt doch immer nur das Verhältniß zwiſchen einem Urtheil und einer Anſchauung, alſo zwiſchen der abſtrakten und der anſchaulichen Vorſtellung. Dies Verhältniß iſt entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andere abſtrakte Vorſtellungen. Hienach iſt leicht abzuſehen, daß nie eine Wahrheit die andere umſtoßen kann, ſondern alle zuletzt in Uebereinſtimmung ſeyn müſſen; weil im Anſchaulichen, ihrer gemeinſamen Grundlage, kein Widerſpruch möglich iſt. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logiſche Verkettung aller, auch die entfernteſte ein Mal ihren Stoß auf jeden Irrthum fortpflanzen muß. Dieſes zweite Denkgeſetz iſt demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, ſondern Stoff des Denkens iſt. Folglich beſteht in der Uebereinſtimmung der Begriffe, alſo der abſtrakten Vorſtellung, mit dem in der anſchaulichen Vorſtellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die *Wahrheit*, und nach der Seite des Subjekts, das *Wiſſen*.

Das obige Vereint- oder Getrennt-ſeyn zweier Begriffsſphären auszudrücken iſt die Beſtimmung der Kopula: „iſt — iſt nicht." Durch dieſe iſt jedes Verbum mittelſt ſeines Particips

ausdrückbar. Daher beſteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach iſt die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken ſei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, „Seyn", hinausläuft. Dieſer nun aber iſt ein Hauptthema der Profeſſorenphiloſophie gegenwärtiger Zeit. Indeſſen muß man es mit ihnen nicht ſo genau nehmen: die meiſten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher ſie, als vollkommen unſchuldige Realiſten, im Grunde ihres Herzens, die höchſte Realität beilegen. Nun aber ſo geradezu von den Körpern zu reden ſcheint ihnen zu vulgär: daher ſagen ſie „das Seyn", als welches vornehmer klingt — und denken ſich dabei die vor ihnen ſtehenden Tiſche und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, alſo, da, obgleich, zwar, dennoch, ſondern, wenn — ſo, entweder — oder", und ähnliche mehr, ſind eigentlich logiſche Partikeln; da ihr alleiniger Zweck iſt, das Formelle der Denkproceſſe auszudrücken. Sie ſind daher ein koſtbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich ſcheint zwar (das zuſammengezogene „es iſt wahr") der deutſchen Sprache ausſchließlich anzugehören: es bezieht ſich allemal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes aber, wie wenn auf ſo.

Die logiſche Regel, daß die der Quantität nach einzelnen Urtheile, alſo die, welche einen Einzelbegriff (notio singularis) zum Subjekt haben, eben ſo zu behandeln ſind, wie die allgemeinen Urtheile, beruht darauf, daß ſie in der That allgemeine Urtheile ſind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff iſt, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter ſich begreift: ſo, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erſt in Betracht, wenn man von der abſtrakten Vorſtellung abgeht zur anſchaulichen, alſo die Begriffe realiſiren will. Beim Denken ſelbſt, beim Operiren mit den Urtheilen, entſteht daraus kein Unterſchied; weil eben zwiſchen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logiſcher Unterſchied iſt: „Immanuel Kant" bedeutet logiſch: „alle Immanuel Kant". Demnach iſt die Quantität der Urtheile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine einzelne Vorſtellung kann

gar nicht das Subjekt eines Urtheils seyn; weil sie kein Abstraktum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urtheil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterschied der besondern Urtheile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umstande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urtheils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urtheil ein allgemeines seyn würde. Z. B. das besondere Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel", wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel". Eben so verhält sich das Urtheil: „einige Menschen sind schwarz", zu dem: „alle Mohren sind schwarz". — Oder aber jener Unterschied beruht darauf, daß im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des besondern Urtheils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Theil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urtheil würde aussprechen können: z. B. statt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne", dieses: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne".

Das hypothetische und das disjunktive Urtheil sind Aussagen über das Verhältniß zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategorischer Urtheile zu einander. — Das hypothetische Urtheil sagt aus, daß von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten; also, daß diese zwei Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinschaft stehen. — Das disjunktive Urtheil hingegen sagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; also daß diese Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerstreit stehen. — Die Frage ist ein Urtheil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: „ist Kajus ein Römer — oder nicht?" oder das Prädikat: „ist Kajus ein Römer — oder etwas Anderes?" oder das Subjekt: „ist Kajus ein Römer — oder ist

es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelaſſenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. was iſt Kajus? — wer iſt ein Römer?

Die επαγωγη, inductio, bei Ariſtoteles, iſt das Gegentheil der απαγωγη. Dieſe weiſt einen Satz als falſch nach, indem ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, nicht wahr iſt; alſo durch die instantia in contrarium. Die επαγωγη hingegen weiſt die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr iſt. Sie treibt demnach durch Beiſpiele zu einer Annahme hin; die απαγωγη treibt eben ſo von ihr ab. Mithin iſt die επαγωγη, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn ſie ſtellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der dieſe dann wieder die Folgen ſind. Eben deshalb iſt ſie nie vollkommen ſicher, ſondern bringt es höchſtens zu ſehr großer Wahrſcheinlichkeit. Indeſſen kann dieſe formelle Unſicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer materiellen Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weiſe, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältniſſe, mittelſt Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die απαγωγη hingegen iſt zunächſt der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem ſie das Nichtdaſeyn einer nothwendigen Folge nachweiſt und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb iſt ſie ſtets vollkommen ſicher und leiſtet durch ein einziges ſicheres Beiſpiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beiſpiele für den aufgeſtellten Satz. So ſehr viel leichter iſt widerlegen, als beweiſen, umwerfen, als aufſtellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogiſtik.

Wiewohl es ſehr ſchwer hält, über einen ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenſtand, der

überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundanſicht aufzuſtellen; ſo darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Verſuch einer ſolchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß iſt die Operation unſerer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derſelben, ein drittes entſteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu iſt, daß ſolche zwei Urtheile *einen* Begriff gemein haben: denn ſonſt ſind ſie ſich fremd und ohne alle Gemeinſchaft. Unter dieſer Bedingung aber werden ſie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an ſich hat. Auch iſt beſagte Operation kein Akt der Willkür, ſondern der Vernunft, welche, der Betrachtung ſolcher Urtheile hingegeben, ihn von ſelbſt, nach ihren eigenen Geſetzen, vollzieht: inſofern iſt er objektiv, nicht ſubjektiv, und daher den ſtrengſten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt ſich, ob der Schließende durch den neu entſtandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht ſchlechthin; aber doch gewiſſermaaßen. Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: alſo wußte er es ſchon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches iſt, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es ſo gut iſt, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieſer Unterſchied aber kann ſo groß ſeyn, daß ihm der Schlußſatz als eine neue Wahrheit erſcheint. Z. B.

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind verbrennlich:
Alſo ſind einige Steine verbrennlich.

Das Weſen des Schluſſes beſteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, die Ausſage der Konkluſion ſchon in den Prämiſſen mitgedacht zu haben: er iſt demnach ein Mittel, ſich ſeiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußſatz liefert, war *latent*, wirkte daher ſo wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es iſt als hätte er es

nicht: denn nur wenn es chemisch entbunden ist, kann es als Chlor wirken; also erst dann besitzt er es wirklich. Eben so verhält sich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus schon bekannten Prämissen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntniß wird dadurch frei. Diese Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben scheinen, sind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unsern Erkenntnissen möglichen Schlüsse sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit vollziehen, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, daß keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unsers Wissens liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämissen lange Zeit ein isolirtes Daseyn haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt, wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinander schlagen, der Funke. Wirklich liegen, sowohl zu theoretischen Einsichten, als zu Motiven, welche Entschlüsse herbeiführen, die von Außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutlich bewußte, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrath von Erkenntnissen verglichen, ruminirt und gleichsam durcheinander geschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit Einem Male dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zuthun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisirten Kopf dieser Proceß schneller und leichter vor sich gehen, als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewußtseyn vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt Goethe:

„Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichniß des geschilderten Gedankenprocesses kann man jene Vorhängschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehen: am Koffer eines Reisewagens hängend werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber ist

dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange ſelbſt beſteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur deſſelben bezeichnen: ſie verhalten ſich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen ſie darſtellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unſere Data zuſammen, ſie konkresciren zu Urtheilen, welche ſämmtlich ſchnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch ſich augenblicklich die daraus möglichen Konkluſionen, mittelſt des Gebrauchs aller drei ſyllogiſtiſchen Figuren, abſetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieſer Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konkluſion förmlich ausgeſprochen wird. So geſchieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf dieſem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtſeyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konkluſion, die Prämiſſen ſuchen, d. h. einen Beweis für dieſelbe aufſtellen möchten: denn die Erkenntniſſe ſind in der Regel früher da, als ihre Beweiſe. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unſerer Erkenntniſſe, um zu ſehen, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte ſchon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung dieſe ſich als Reſultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichſten und großartigſten Syllogismus, und zwar in der erſten Figur, jeder gerichtliche Proceß. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, iſt die Minor: ſie wird vom Kläger feſtgeſtellt. Das Geſetz für ſolchen Fall iſt die Major. Das Urtheil iſt die Konkluſion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter bloß „erkannt" wird.

Jetzt aber will ich verſuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachſte und richtigſte Darſtellung zu geben.

Das Urtheilen, dieſer elementare und wichtigſte Proceß des Denkens, beſteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen in Vergleichen zweier Urtheile. Inzwiſchen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von Begriffen zurückgeführt, wiewohl von dreien;

indem nämlich aus dem Verhältniß, welches zwei dieser Begriffe zum dritten haben, Dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht läßt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlaß zu der, auch von mir im Text gelobten, anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffssphären giebt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir scheint, daß hier, wie in so manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkproceß beim Schließen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urtheilen, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Begriffe fehlt darin, daß sie die Urtheile sogleich in ihre letzten Bestandtheile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verloren geht und das den Urtheilen als solchen und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie begienge, wenn sie z. B. in der Analyse der Pflanzen, diese sogleich in ihre letzten Bestandtheile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Orygen erhalten, aber die specifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den nähern Bestandtheilen, den sogenannten Alkaloiden, stehen bleiben und sich hüten muß, diese gleich wieder zu zersetzen. — Aus drei gegebenen Begriffen läßt sich noch kein Schluß ziehen. Da sagt man freilich: das Verhältniß zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile: also sind Urtheile, nicht bloße Begriffe, der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier Urtheile: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkproceß in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder

gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor ſich, und als ſolchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den techniſchen Hergang beim Schließen eigentlich zu verſtehen, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, ſyllogiſtiſcher Figuren ſich ergeben wird.

Wie man, bei der Darſtellung der Syllogiſtik mittelſt Begriffsſphären, dieſe ſich unter dem Bilde von Kreiſen denkt; ſo hat man, bei der Darſtellung mittelſt ganzer Urtheile, ſich dieſe unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden: die verſchiedenen Weiſen aber, nach denen dies geſchehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämiſſe ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; ſo ſind dieſe zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzuſtellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinſichtlich der in ihnen beiden verſchiedenen Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie ſchon erwähnt, der ſelbige ſeyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, ſondern das iſt, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es iſt der Medius. Dieſer iſt ſonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptſache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen ſind der Gegenſtand des Nachdenkens, und ihr Verhältniß zu einander, mittelſt der Urtheile in denen ſie enthalten ſind, herauszubringen, iſt der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konkluſion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maaßſtab war, den man fallen läßt, ſobald er gedient hat. Iſt nun dieſer in beiden Sätzen identiſche Begriff, alſo der Medius, in einer Prämiſſe, das Subjekt derſelben; ſo muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat ſeyn, und umgekehrt. Sogleich ſtellt ſich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämiſſe mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entſtehen die drei ſyllogiſtiſchen Figuren des Ariſtoteles: die vierte, welche, etwas naſeweis, hinzugefügt worden, iſt unächt und eine Afterart: man ſchreibt ſie dem Galenus zu;

jedoch beruht dies bloß auf Arabischen Auktoritäten. Jede der drei Figuren stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Ist nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniß zwischen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung; so entsteht die erste Figur. Diese allein hat den Vorzug, daß die Begriffe, welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch schon in den Prämissen in derselben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muß. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Ueberraschendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nun dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagschale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major dessen eigenes Prädikat ist; oder im negativen Fall, aus demselben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Princip: nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Absicht, das Verhältniß, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maaßstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urtheilen das selbe seyn. Daraus entsteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältniß zweier Subjekte zu einander bestimmt, durch dasjenige, welches sie zu einem und demselben Prädikat haben. Dies Verhältniß kann aber nur dadurch bedeutsam werden, daß das selbe Prädi-

kat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgeſprochen wird, als wodurch es zu einem weſentlichen Unterſcheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; ſo könnte dies über ihr Verhältniß zu einander nicht entſcheidend ſeyn: weil faſt jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entſcheiden, wenn man es Beiden abſpräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, daß nämlich die beiden Prämiſſen entgegengeſetzte Qualität haben müſſen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher iſt hier die oberſte Regel: sit altera negans: deren Korollarium iſt: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer loſen, durch viele Zwiſchenſätze verdeckten Argumentation bisweilen geſündigt wird. Aus dem Geſagten geht der Gedankengang, den dieſe Figur darſtellt, deutlich hervor: es iſt die Unterſuchung zweier Arten von Dingen, in der Abſicht ſie zu unterſcheiden, alſo feſtzuſtellen, daß ſie nicht gleicher Gattung ſind; welches hier dadurch entſchieden wird, daß der einen Art eine Eigenſchaft weſentlich iſt, welche der andern fehlt. Daß dieſer Gedankengang ganz von ſelbſt die zweite Figur annimmt und nur in dieſer ſich ſcharf ausprägt, zeige ein Beiſpiel:

Alle Fiſche haben kaltes Blut;
Kein Wallfiſch hat kaltes Blut:
Alſo iſt kein Wallfiſch ein Fiſch.

Hingegen ſtellt dieſer Gedanke ſich in der erſten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, iſt ein Wallfiſch;
Alle Fiſche haben kaltes Blut:
Alſo iſt kein Fiſch ein Wallfiſch,
Und folglich kein Wallfiſch ein Fiſch. —

Auch ein Beiſpiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner iſt ein Jude;
Einige Türken ſind Juden:
Alſo ſind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für dieſe Figur ſtelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutſch läßt es ſich ſo zuſammenfaſſen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in

entgegengesetztem Verhältnisse stehen, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall ist der, daß es die Prädikate zweier Urtheile sind, deren Verhältniß zu erforschen wir die Urtheile zusammenstellen: hieraus entsteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämissen als Subjekt auftritt. Er ist auch hier das tertium comparationis, der Maaßstab, der an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichsam ein chemisches Reageus, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniß zu ihm, das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst Statt findet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältniß von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei Eigenschaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt ist und, um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und desselben Subjekts zu machen versucht. Hiedurch ergiebt sich nun, entweder daß beide Eigenschaften einem und demselben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: Ersteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämisse: z. B.

Einige Thiere können sprechen;
Alle Thiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

Nach Kant (die falsche Spitzfindigkeit, §. 4) würde nun dieser Schluß nur dadurch konklusiv seyn, daß wir in Gedanken hinzufügten: „also einige Unvernünftige sind Thiere". Dies scheint hier aber durchaus überflüssig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu seyn. Um aber denselben Gedankenproceß direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehen, müßte ich sagen:

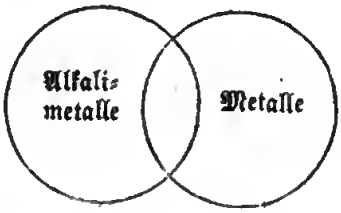
„Alle Thiere sind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende sind Thiere",

welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang ist: ja, die alsdann sich ergebende Konklusion „einige Sprechenkönnende sind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußsatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergiebt und auf welchen

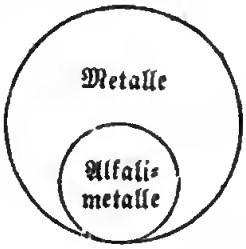
der ganze Gedankengang es abgeſehen hat. — Nehmen wir noch ein Beiſpiel:

Alle Alkalimetalle ſchwimmen auf dem Waſſer;
Alle Alkalimetalle ſind Metalle:
Alſo einige Metalle ſchwimmen auf dem Waſſer.

Bei der Verſetzung in die erſte Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet alſo: „einige Metalle ſind Alkalimetalle": ſie beſagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle" liegen, ſo:



während unſere wirkliche Erkenntniß iſt, daß alle Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle" liegen, ſo:



Folglich müßten wir, wenn die erſte Figur die allein normale ſeyn ſoll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wiſſen, und unbeſtimmt denken, während wir beſtimmt wiſſen. Dieſe Annahme hat zu viel gegen ſich. Ueberhaupt alſo iſt zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr ſtellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben ſo vernunftgemäßen Gedankenproceß dar, wie die erſte. Betrachten wir jetzt noch ein Beiſpiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniß iſt; weshalb hier eine Prämiſſe negirend ſeyn muß:

Kein Buddhaiſt glaubt einen Gott;
Einige Buddhaiſten ſind vernünftig:
Alſo glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die Vereinbarkeit, so ist jetzt die Trennbarkeit zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, daß man sie an einem Subjekt vergleicht und an diesem die eine ohne die andere nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf diese zu reduziren, müßte man die Minor umkehren, mithin sagen: „Einige Vernünftige sind Buddhaisten", welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: „Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig."

Als das leitende Princip dieser Figur stelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, partikulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutsch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch von einander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß Jenes oder Dieses allgemein geschehen.

In der vierten Figur soll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konklusion müssen Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauschen, so daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt was in der Minor Prädikat war. Hieran wird sichtbar, daß diese Figur bloß die muthwillig auf den Kopf gestellte erste, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, daß sie in der Vergleichung zweier Urtheile bestehen: aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie mit einander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, daß jene

Urtheile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß sofern er bereits Theil eines Urtheils ist die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu seyn; so bestätigt dies meine Ansicht, daß im Syllogismus zunächst nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloß sofern sie Theile von Urtheilen sind. Beim Vergleich zweier Urtheile kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht *auf was* man sie vergleicht, nicht aber darauf, *wodurch* man sie vergleicht: jenes sind die disparaten Begriffe derselben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den *Lambert*, ja eigentlich schon *Aristoteles* und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom *Medius* auszugehen, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, *an* welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem sein Verhältniß zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne daß es den Syllogismus affizirt: z. B. in dem Schluß:

Alle Menschen sind sterblich;
Kajus ist ein Mensch:

kann ich den Medius „Mensch" vertauschen mit „animalische Wesen". In dem Schluß:

Alle Diamanten sind Steine:
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant" vertauschen mit „Anthracit". Als äußeres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der Medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze

zusammenstellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urtheile einen gemeinschaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular seyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend seyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaische Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt: erst indem diese, mittelst ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor.

Kapitel 11 *).

Zur Rhetorik.

Beredsamkeit ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache, oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch in Andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelst Worten, den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt und in seinen Lauf mit fortreißt. Dies Meisterstück wird um so größer seyn, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung

---

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zum Schlusse des §. 9 des ersten Bandes.

und die Leidenſchaft beredt macht, und überhaupt Beredſamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunſt iſt: doch wird auch hier die Kunſt die Natur unterſtützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm feſtgehaltenen Irrthum ſtreitet, zu überzeugen, iſt die erſte zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: man laſſe die Prämiſſen vorangehen, die Konkluſion aber folgen. Dennoch wird dieſe Regel ſelten beobachtet, ſondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konkluſion, laut und gellend, dem am entgegengeſetzten Irrthum Hängenden entgegen zu ſchreien. Dies macht ihn leicht kopfſcheu, und nun ſtemmt er ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, von denen er ſchon weiß, zu welcher Konkluſion ſie führen. Daher ſoll man vielmehr die Konkluſion völlig verdeckt halten und allein die Prämiſſen geben, deutlich, vollſtändig, allſeitig. Wo möglich ſpreche man ſogar die Konkluſion gar nicht aus: ſie wird ſich in der Vernunft der Hörer nothwendig und geſetzmäßig von ſelbſt einfinden, und die ſo in ihnen ſelbſt geborene Ueberzeugung wird um ſo aufrichtiger, zudem von Selbſtgefühl, ſtatt von Beſchämung, begleitet ſeyn. In ſchwierigen Fällen kann man ſogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengeſetzten Konkluſion, als die man wirklich beabſichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muſter dieſer Art iſt die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäſar" von Shakeſpeare.

Beim Vertheidigen einer Sache verſehen Viele es darin, daß ſie alles Erſinnliche, was ſich dafür ſagen läßt, getroſt vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falſche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zuſammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe alſo dieſes rein und allein, und hüte ſich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, ſofern ſie als zulänglich aufgeſtellt werden, ſophiſtiſchen Gründen zu vertheidigen: denn der Gegner ſtößt dieſe um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf geſtützte Wahrheit ſelbſt umgeſtoßen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehen vielleicht die Chineſen, indem ſie folgenden Spruch haben: „Wer beredt iſt und eine ſcharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes

unausgesprochen lassen; und wer das Recht auf seiner Seite hat, kann drei Zehntel seiner Behauptung getrost nachgeben."

Kapitel 12 *).

Zur Wissenschaftslehre.

Aus der in sämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unsers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, Folgendes erforderlich ist: 1) die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus diesen, also die Zusammenfassung jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieser Begriffe, theils mit dem Angeschauten, theils unter sich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen; so daß richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende Urtheile daraus hervorgehen: also richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zusammenstellung, oder Kombination dieser Urtheile zu Prämissen von Schlüssen: diese kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile sehr verschieden ausfallen und doch ist das eigentliche Resultat der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entscheidenden treffe. — Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 14 des ersten Bandes.

ganzen Unterſuchung. Ohne die Gewißheit, daß dieſe richtig und vollſtändig beiſammen ſeien, ſoll man ſich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entſcheidung enthalten. —

Ein Begriff iſt *richtig*; ein Urtheil *wahr*; ein Körper *real*; ein Verhältniß *evident*. — Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit iſt ein *Axiom*. Nur die Grundſätze der Logik und die aus der Anſchauung a priori geſchöpften der Mathematik, endlich auch das Geſetz der Kauſalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit iſt ein *Lehrſatz*, und das dieſelbe Vermittelnde iſt der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine ſolche beigelegt; ſo iſt er eine petitio principii. — Ein Satz, der ſich unmittelbar auf die empiriſche Anſchauung beruft, iſt eine *Aſſertion*: ſeine Konfrontation mit derſelben verlangt Urtheilskraft. — Die empiriſche Anſchauung kann zunächſt nur *einzelne*, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Beſtätigung erhalten ſolche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil ſie immer noch der Anfechtung offen ſteht. — Hat aber ein Satz abſolute Allgemeingültigkeit; ſo iſt die Anſchauung, auf die er ſich beruft, keine empiriſche, ſondern a priori. Vollkommen ſichere Wiſſenſchaften ſind demnach allein Logik und Mathematik: ſie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir ſchon vorher wußten. Denn ſie ſind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unſers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anſchauenden. Wir ſpinnen ſie daher ganz aus uns ſelbſt heraus. Alles andere Wiſſen iſt empiriſch.

Ein *Beweis* beweiſt *zu viel*, wenn er ſich auf Dinge oder Fälle erſtreckt, von denen das zu Beweiſende offenbar nicht gilt, daher er durch dieſe apagogiſch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum beſteht eigentlich darin, daß man, die aufgeſtellte falſche Behauptung zum Oberſatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konkluſio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatſachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerſpricht. Auf einem Umwege aber muß eine ſolche für jede falſche Lehre möglich ſeyn; ſofern der Verfechter dieſer doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müſſen die Fol-

gerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beispiele.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode finden wir schon beim Aristoteles angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim Proklos, als welcher ganz richtig sagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ.τ.λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man ange-

langt iſt, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aeſthetik und Methodologie ſind, ihrer Natur nach, jünger als Poeſie und Philoſophie; wie die Grammatik jünger iſt als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Muſik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, ſo lange es noch Zeit iſt, Einhalt thun möchte. — Daß das Lateiniſche aufgehört hat, die Sprache aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu ſeyn, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinſame wiſſenſchaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, ſondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächſt auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einſeitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beſchränkt iſt. Sodann muß er jetzt die vier Europäiſchen Hauptſprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung ſeyn, daß die termini technici aller Wiſſenſchaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unſern Vorgängern, Lateiniſch oder Griechiſch ſind. Daher auch alle Nationen dieſe weislich beibehalten. Nur die Deutſchen ſind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wiſſenſchaften verdeutſchen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erſtlich wird der fremde und auch der deutſche Gelehrte genöthigt, alle Kunſtausdrücke ſeiner Wiſſenſchaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele ſind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühſam und weitläuftig iſt. Wären die andern Nationen nicht, in dieſem Stücke, klüger als die Deutſchen; ſo hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutſchen damit fort; ſo werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meiſtens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachläſſigen, ſchlechten, oft auch noch affektirten und geſchmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rückſichtsloſigkeit gegen den Leſer und deſſen Bedürfniſſe abgefaßten Bücher derſelben vollends ungeleſen laſſen. — Zweitens ſind jene Verdeutſchungen der termini technici faſt durchgängig lange, zuſammengeflickte, ungeſchickt gewählte, ſchleppende, dumpftönende, ſich von der übrigen Sprache nicht ſcharf abſondernde Worte, welche daher ſich dem Gedächtniß ſchwer einprägen; während die

von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wiſſenſchaften gewählten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausdrücke die ſämmtlichen entgegengeſetzten guten Eigenſchaften haben und durch ihren ſonoren Klang ſich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakophoniſches Wort iſt nicht ſchon „Stickſtoff" ſtatt Azot! „Verbum, Subſtantiv, Adjektiv", behält und unterſcheidet ſich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umſtandswort" ſtatt Adverbium. Ganz unausſtehlich und dazu noch gemein und barbiergeſellenhaft iſt es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader" ſind der augenblicklichen Verwechſelung leichter ausgeſetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend ſind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter" ſtatt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen Europäiſchen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre" ſtatt radius und ulna, die ganz Europa ſeit Jahrtauſenden verſteht: wozu alſo jene ungeſchickte, verwirrende, ſchleppende, ja abgeſchmackte Verdeutſchung? Nicht weniger widerlich iſt die Ueberſetzung der Kunſtausdrücke in der Logik, wo denn unſere genialen Philoſophieprofeſſoren die Schöpfer einer neuen Terminologie ſind und faſt Jeder ſeine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff", das Prädikat „Beilegungsbegriff": da giebt es „Beilegungsſchlüſſe, Vorausſetzungsſchlüſſe und Entgegenſetzungsſchlüſſe", die Urtheile haben „Größe, Beſchaffenheit, Verhältniß und Zuverläſſigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die ſelbe widerwärtige Wirkung jener Deutſchthümelei wird man in allen Wiſſenſchaften finden. — Die Lateiniſchen und Griechiſchen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß ſie den wiſſenſchaftlichen Begriff als einen ſolchen ſtämpeln und ihn ausſondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den dieſen anklebenden Ideenaſſociationen; während z. B. „Speiſebrei", ſtatt Chymus, von der Koſt kleiner Kinder zu reden, und „Lungenſack", ſtatt pleura, nebſt „Herzbeutel", ſtatt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren ſcheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarſte Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Unterſuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beſeitigt zu werden. Kommt

es aber dahin, verſchwindet der an die Sprachen gebundene Geiſt der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit ſich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten ſind der Nordſtern für jedes künſtleriſche oder litterariſche Streben: geht der euch unter; ſo ſeid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppiſchen Stil der meiſten Schreiber, daß ſie nie Latein geſchrieben haben. Sehr paſſend nennt man die Beſchäftigung mit den Schriftſtellern des Alterthums Humanitätsſtudien: denn durch ſie wird der Schüler zuvörderſt wieder ein Menſch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäiſche Menſchheit ſo tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt kommt und ſie erſt abzuſtreifen hat, um nur zuvörderſt wieder ein Menſch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menſchen je erſetzen könne: ihr ſeid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr ſeid zunächſt die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und ſeines Unſinns, des ſchändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterweſens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, ſo könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen ſtehen. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geſchwätze und platte Philiſterei ausarten. — Aus allen dieſen Gründen alſo iſt es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutſchmichelei ungeſäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unweſen zu rügen, welches ſeit einigen Jahren, auf unerhörte Weiſe, mit der deutſchen Rechtſchreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich ſo etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wiſſen jedoch nicht, daß dieſe beſteht in ſorgfältigem Weglaſſen alles Ueberflüſſigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; ſondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß ſie die Worte beſchneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüſſig ſcheint, weil ſie den Werth derſelben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unſere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis" und „Verweis", hingegen „Nachweiſung" geſagt: der feine Unterſchied, analog

dem zwischen „Versuch" und „Verfuchung", „Betracht" und „Betrachtung", ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort „Nachweis" erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Unterfuchung" schreibt man „Unterfuch", ja, gar statt „allmälig, mälig", statt „beinahe, nahe", statt „beständig, ständig". Unterfinge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich" statt „unauflöslich" und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort bestehlen: löslich sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird, und alles diesem Analoge: auflöslich hingegen ist was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. „Auflösen" ist der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen" gießen: konsequenter Weise müßten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen" u. s. w. überall „lösen" setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an einem Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falschem Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukriren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklexer hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber,

und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum, ja ein ſolches haben, das größtentheils nichts Anderes lieſt; ſo droht durch ſie der Sprache große Gefahr; daher ich ernſtlich anrathe, ſie einer orthographiſchen Cenſur zu unterwerfen, oder ſie für jedes ungebräuchliche, oder verſtümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu laſſen: denn was könnte unwürdiger ſeyn, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigſten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Urſprache, wie die Deutſche, iſt das köſtlichſte Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzuſtellendes Kunſtwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewieſen: daher iſt Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verſchieden, Montaigne noch ganz lesbar, und ſo auch Shakeſpeare in ſeinen älteſten Ausgaben. — Dem Deutſchen iſt es ſogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langſam und ſie geben ihm Zeit zum beſinnen. Aber jene eingeriſſene Sprachökonomie zeigt ſich in noch mehreren charakteriſtiſchen Phänomenen: ſie ſetzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum ſtatt des Perfektums und Plusquamperfektums; ſie ſtecken oft das Auxiliarverbum in die Taſche; ſie brauchen den Ablativ ſtatt des Genitivs; ſie machen, um ein Paar logiſche Partikeln zu lukriren, ſo verflochtene Perioden, daß man ſie vier Mal leſen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Leſers wollen ſie ſparen: bei Eigennamen deuten ſie, ganz hottentottiſch, den Kaſus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leſer mag ihn rathen. Beſonders gern aber eskrokiren ſie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, dieſe der Proſodie geweihten Buchſtaben; welches Verfahren gerade ſo iſt, wie wenn man aus dem Griechiſchen das η und ω verbannen und ſtatt ihrer ε und ο ſetzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß ſchreibt, ſollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. ſ. w. ſchreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede iſt, vermeinen, daß man auszuſprechen hat, wie man ſchreibt: wonach dann von der Deutſchen Sprache nur ein gekniffenes, ſpitzmäuliges, dumpfes

Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle Prosodie verloren gehen wird. Sehr beliebt ist auch, wegen Ersparniß eines Buchstabens, die Schreibart „Literatur" statt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber schmieren: daher möchte für den größten Theil der Deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige seyn; so daß man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. — Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchstaben zu eskrokiren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben, und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen, — das ist wahrlich der Superlativ Dessen, was man auf Englisch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen ist es, daß keine Deutsche Akademie da ist, dem litterarischen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Ueber den ganzen, heut zu Tage mit der Deutschen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des Weiteren ausgelassen in meinen Parergis, Bd. II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 51, vorgeschlagenen und auch hier, §. 7 und 15 des ersten Bandes, wieder berührten, obersten Eintheilung der Wissenschaften, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hieherſetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig seyn wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seyns.
   a) im Raum: Geometrie.
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empiriſche oder Wiſſenſchaften a posteriori.
Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Geſetz der Kaufalität, und zwar nach deſſen drei Modis.

1. Die Lehre von den Urſachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik, Chemie.
   b) Beſondere: Aſtronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen;
   a) Allgemeine: Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, nebſt deren Hülfswiſſenſchaft Anatomie.
   b) Beſondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Phyſiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Pſychologie.
   b) Beſondere: Rechtslehre, Geſchichte.

Die Philoſophie oder Metaphyſik, als Lehre vom Bewußtſeyn und deſſen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als ſolcher, tritt nicht in die Reihe; weil ſie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heiſcht, nachgeht, ſondern zuvörderſt dieſen ſelbſt zum Gegenſtande hat. Sie iſt als der Grundbaß aller Wiſſenſchaften anzuſehen, iſt aber höherer Art als dieſe und der Kunſt faſt ſo ſehr als der Wiſſenſchaft verwandt. — Wie in der Muſik jede einzelne Periode dem Ton entſprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeſchritten iſt; ſo wird jeder Schriftſteller, nach Maaßgabe ſeines Faches, das Gepräge der zu ſeiner Zeit herrſchenden Philoſophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wiſſenſchaft noch ihre ſpecielle Philoſophie: daher man von einer Philoſophie der Botanik, der Zoologie, der Geſchichte u. ſ. w. redet. Hierunter iſt vernünftigerweiſe nichts Anderes zu verſtehen, als die Hauptreſultate jeder Wiſſenſchaft ſelbſt, vom höchſten, d. h. allgemeinſten Standpunkt aus, der innerhalb derſelben möglich iſt, betrachtet und zuſammengefaßt. Dieſe allgemeinſten Ergebniſſe ſchließen ſich unmittelbar an die allgemeine Philoſophie an, indem ſie ihr wichtige Data liefern und ſie der Mühe überheben, dieſe im philoſophiſch unbearbeiteten Stoffe der Specialwiſſenſchaften ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Specialphiloſophien ſtehen demnach vermittelnd zwiſchen ihren ſpe-

ciellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die specielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie hat Goethe geliefert an seinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cüvier u. a. m., sofern sie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der thierischen Gestalten hervorgehoben haben. — Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich seyn würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr gesammtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem Uebrigen, die möglichst vollständige Erkenntniß erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grad darauf zu Hause seyn muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, jeder von welchen Meister auf seinem

Inſtrument iſt, den Philoſophen hingegen dem Kapellmeiſter, der die Natur und Behandlungsweiſe jedes Inſtruments kennen muß, ohne jedoch ſie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit, zu ſpielen. Skotus Erigena begreift alle Wiſſenſchaften unter dem Namen Scientia, im Gegenſatz der Philoſophie, welche er Sapientia nennt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältniſſes beider Arten geiſtiger Beſtrebungen zu einander haben die Alten ſo oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) ſchreibt es dem Ariſtippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariſton Chios, dem Ariſtoteles ſein Scholiaſt (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unſerm überwiegend empiriſchen und hiſtoriſchen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht ſchaden.

Kapitel 13.

Zur Methodenlehre der Mathematik*).

Die Enkleidiſche Demonſtrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooß ihre treffendeſte Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den ſich jedes Jahr wiederholenden Verſuchen, das elfte Axiom zu beweiſen. Dieſes nämlich beſagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer ſchneidenden dritten Linie, daß zwei ſich gegen einander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte ſeyn"), wenn genugſam verlängert, zuſammentreffen müſſen; welche Wahrheit nun zu komplicirt ſeyn ſoll, um für ſelbſtevident zu gelten, daher ſie eines Beweiſes bedarf, der nun aber nicht

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 15 des erſten Bandes.

aufzubringen ist; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieser Gewissensskrupel an die Schillersche Rechtsfrage:

„Jahre lang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?"

ja, mir scheint, daß die logische Methode sich hiedurch bis zur Niaiserie steigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebst den vergeblichen Versuchen, das unmittelbar Gewisse als bloß mittelbar gewiß darzustellen, tritt die Selbstständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Ueberführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend, als belustigend ist. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten lassen, weil sie keine bloß logische, aus dem Begriffe folgende, also allein auf dem Verhältniß des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerspruch, beruhende ist. Nun ist aber jenes Axiom ein synthetischer Satz a priori und hat als solcher die Gewährleistung der reinen, nicht empirischen Anschauung, die eben so unmittelbar und sicher ist, wie der Satz vom Widerspruch selbst, von welchem alle Beweise ihre Gewißheit erst zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometrischen Theorem, und es ist willkürlich, wo man hier die Gränze zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem erst zu Beweisenden ziehen will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift: „Figuren, die sich decken, sind einander gleich". Denn das Sichdecken ist entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empirisches, welches nicht der reinen Anschauung, sondern der äußern sinnlichen Erfahrung angehört. Es setzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum ist allein die Materie. Mithin verläßt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empirischen überzugehen. —

Die angebliche Ueberschrift des Platonischen Lehrsaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker so stolz sind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, daß Plato die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen ansah, wie dies Aristoteles in seiner Metaphysik öfter erwähnt (besonders I, c. 6, S. 887, 998 et Scholia, S. 827, Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegensatz

zwiſchen jenen für ſich beſtehenden, ewigen Formen, oder Ideen, und den vergänglichen einzelnen Dingen ſich an den geometriſchen Figuren am leichteſten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philoſophie Plato's, ja, ſein einziges ernſtliches und entſchiedenes theoretiſches Dogma iſt: beim Vortrag deſſelben gieng er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns geſagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geiſt der Schüler ſich an die Beſchäftigung mit unkörperlichen Gegenſtänden gewöhnte, nachdem derſelbe bis dahin, im praktiſchen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15).. Dies alſo iſt der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philoſophen empfahl: man iſt daher nicht berechtigt, denſelben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt, eine ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung, in Form der Recenſion eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836: ihr Verfaſſer, der ſie ſpäter, zuſammen mit einigen andern Abhandlungen, unter ſeinem Namen herausgegeben hat, iſt W. Hamilton, Profeſſor der Logik und Metaphyſik in Schottland. Dieſelbe hat auch einen Deutſchen Ueberſetzer gefunden und iſt für ſich allein erſchienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik", aus dem Engliſchen, 1836. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Dies Ergebniß wird nicht nur durch gründliche dianoiologiſche Unterſuchung der mathematiſchen Geiſtesthätigkeit dargethan, ſondern auch durch eine ſehr gelehrte Anhäufung von Beiſpielen und Autoritäten befeſtigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren. — Sogar Karteſius, der doch ſelbſt als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben ſo über die Mathematik. In

der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heißt es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. — -- — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. s. f.

Kapitel 14.

Ueber die Gedankenassociation.

Die Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewußtseyn ist dem Satze vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, so streng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Kausalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung gerathen kann, ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtseyn trete. Dieser Anlaß ist nun entweder ein äußerer, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Association. Diese wieder beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwischen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassociation vor den andern charakteristisch: das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. Nicht weniger charakteristisch ist der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm stehende, hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen genügenden Anlaß, selbst beim stärksten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht sind,

uns auf etwas zu beſinnen, und nun den ganzen Vorrath unſerer Gedanken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem geſuchten aſſociirt ſei: finden wir jenen, ſo iſt auch dieſer da. Stets ſucht wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächſt nach einem Faden, an dem ſie durch die Gedankenaſſociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: ſie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anläſſen verſehen. Das Schlimme jedoch iſt, daß doch auch dieſe Anläſſe ſelbſt erſt wiedergefunden werden müſſen und hiezu wieder eines Anlaſſes bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlaß leiſtet, läßt ſich daran nachweiſen, daß Einer, der in einem Anekdotenbuch funfzig Anekdoten geleſen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige ſich beſinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; ſo fällt dieſe ihm ſogleich ein; und ſo gelegentlich alle fünfzig. Das Selbe gilt von Allem, was man lieſt. — Im Grunde beruht unſer unmittelbares, d. h. nicht durch mnemoniſche Künſte vermitteltes, Wortgedächtniß, und mit dieſem unſere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenaſſociation. Denn das Erlernen der Sprache beſteht darin, daß wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte ſo zuſammenketten, daß bei dieſem Begriff ſtets zugleich dieſes Wort, und bei dieſem Wort dieſer Begriff uns einfällt. Den ſelben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum paſſiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Leſen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meiſtens das Griechiſche; ſo iſt die Verkettung einſeitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Der ſelbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im Einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an dieſe Perſon, oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Thier u. ſ. w. den Namen derſelben unmittelbar ſo feſt zu verknüpfen, daß er ihn von ſelbſt herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemoniſch und verknüpfen das Bild der Perſon, oder Sache, mit irgend einer anſchaulichen Eigenſchaft, deren Name im übrigen vorkommt. Jedoch iſt dies nur ein einſtweiliges Gerüſt zur Stützung: ſpäter-

hin lassen wir es fallen, indem die Gedankenassociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt sich in eigenthümlicher Art, wenn es ein Traum ist, den wir beim Erwachen vergessen haben, als wo wir vergeblich nach Dem suchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellsten Gegenwart beschäftigte, jetzt aber ganz entwichen ist; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haschen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Association, jenen Traum wieder in unser Bewußtseyn zurückziehen könnte. Selbst aus dem magnetisch-somnambulen Schlafe soll bisweilen Erinnernng möglich seyn, durch ein im Wachen vorgefundenes sinnliches Zeichen: nach Kieser, „Tellurismus", Bd. II, §. 271. Auf der selben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorsetzen, zu einer bestimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieses nur dadurch geschehen kann, daß wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur bestimmten Zeit durch irgend etwas daran erinnert werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein selbst wieder gesetzmäßig herbeigeführter Gedanke seyn kann. Beides gehört dann in die Klasse der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewußtseyn eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatz des Wahnsinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin besteht, daß große Lücken im Zusammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, so daß dieser an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, sehen wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieser Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumgieng, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Geſagten ſcheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantaſie, uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meiſtens iſt dies jedoch Täuſchung, die darauf beruht, daß der Anlaß ſo gering, der Gedanke ſelbſt aber ſo hell und intereſſant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtſeyn verdrängte: bisweilen aber mag ein ſolcher urplötzlicher Eintritt einer Vorſtellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organiſchen Nervenſyſtems auf das Gehirn zur Urſache haben.

Ueberhaupt iſt in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unſers Innern nicht ſo einfach, wie die Theorie deſſelben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranſchaulichen, unſer Bewußtſeyn mit einem Waſſer von einiger Tiefe; ſo ſind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Maſſe hingegen iſt das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anſchauungen und des Erfahrenen überhaupt, verſetzt mit der eigenen Stimmung unſers Willens, welcher der Kern unſers Weſens iſt. Dieſe Maſſe des ganzen Bewußtſeyns iſt nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in ſteter Bewegung, und was in Folge dieſer auf die Oberfläche ſteigt, ſind die klaren Bilder der Phantaſie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beſchlüſſe des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unſers Denkens und Beſchließens auf der Oberfläche, d. h. beſteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anſtreben, um uns und Andern Rechenſchaft geben zu können: gewöhnlich aber geſchieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und ſie geht beinahe ſo unbewußt vor ſich, wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Subſtanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entſtehen unſerer tiefſten Gedanken keine Rechenſchaft geben können: ſie ſind die Ausgeburt unſers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beſchlüſſe ſteigen unerwartet und zu unſerer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermuthete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unſerer Gedanken und Motive eintritt: wir entſchlagen uns der Sache einſt-

weilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältniß, mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtseyn ist die bloße Oberfläche unsers Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt antreibt, nach Maaßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehen; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipirt habe.

Weil nun aber die äußern (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen eben so wohl wie die innern (der Gedankenassociation), und beide unabhängig von einander, beständig auf das Bewußtseyn einwirken; so entstehen hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15.

Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unſer Selbſtbewußtſeyn hat nicht den Raum, ſondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unſer Denken nicht, wie unſer Anſchauen, nach drei Dimenſionen vor ſich, ſondern bloß nach einer, alſo auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entſpringt die größte der weſentlichen Unvollkommenheiten unſers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur ſucceſſive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieſes Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergeſſen, alſo uns deſſelben gar nicht bewußt ſind, mithin es ſo lange aufhört für uns dazuſeyn. In dieſer Eigenſchaft iſt unſer Intellekt einem Teleſkop mit einem ſehr engen Geſichtsfelde zu vergleichen; weil eben unſer Bewußtſeyn kein ſtehendes, ſondern ein fließendes iſt. Der Intellekt apprehendirt nämlich nur ſucceſſiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren laſſen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer ſchwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beſchäftigt, muß mir, nach einer kurzen Weile, ganz entfallen ſeyn: tritt nun noch eine wohldurchſchlafene Nacht dazwiſchen; ſo kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es ſei denn, daß er an mein perſönliches Intereſſe, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher ſtets das Feld behauptet.

Auf dieſer Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapſodiſche und oft Fragmentariſche unſers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schluſſe des vorigen Kapitels berührt habe, und aus dieſem entſteht die unvermeidliche Zerſtreuung unſers Denkens. Theils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke ſtörend und unterbrechend auf daſſelbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigſte aufzwingend, theils zieht am Bande der Aſſociation ein Gedanke den andern herbei und wird nun ſelbſt von ihm verdrängt; theils endlich iſt auch der Intellekt ſelbſt nicht ein Mal fähig ſich ſehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: ſondern wie das Auge, wenn es lange auf

einen Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, indem die Umrisse in einander fließen, sich verwirren und endlich Alles dunkel wird; so wird auch, durch lange fortgesetztes Grübeln über eine Sache, allmälig das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maaß individuell ist, vor der Hand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewußtseyn entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt, wie die Wärme im kalten Wasser, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl schneller, orientiren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von Neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erscheint uns die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entschlüssen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; so gewährt sie andererseits den Vortheil, daß wir, nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung, als komparativ Andere, frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. — Aus diesem allen ist ersichtlich, daß das menschliche Bewußtseyn und Denken, seiner

Natur nach, nothwendig fragmentariſch iſt, weshalb die theoretiſchen oder praktiſchen Ergebniſſe, welche durch die Zuſammenſetzung ſolcher Fragmente erlangt werden, meiſtens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unſer denkendes Bewußtſeyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erſcheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelſte darſtellt, doch bald verſchwinden muß, um dem Heterogenſten, ja Gemeinſten Platz zu machen. — In praktiſchen Angelegenheiten werden die wichtigſten Pläne und Beſchlüſſe im Allgemeinen feſtgeſtellt: dieſen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, ſich unter, dieſen wieder Andere und ſo bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen ſie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, ſondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beſchäftigen, müſſen wir mit den kleinſten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unſer Bewußtſeyn noch deſultoriſcher. Ueberhaupt machen theoretiſche Geiſtesbeſchäftigungen zu praktiſchen Angelegenheiten und dieſe wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargeſtellten unvermeidlich Zerſtreuten und Fragmentariſchen alles unſers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemiſches der heterogenſten Vorſtellungen, welches auch dem edelſten menſchlichen Geiſte anhängt, haben wir eigentlich nur eine halbe Beſinnung und tappen mit dieſer im Labyrinth unſers Lebenswandels und im Dunkel unſerer Forſchungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unſern Weg. Aber was läßt ſich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen ſelbſt der weiſeſte allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichſten und unſinnigſten Träume iſt und von dieſen kommend ſeine Meditationen wieder aufnehmen ſoll? Offenbar iſt ein ſo großen Beſchränkungen unterliegendes Bewußtſeyn zur Ergründung des Räthſels der Welt wenig geeignet, und ein ſolches Beſtreben müßte Weſen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, ſeltſam und erbärmlich erſcheinen. Ja, es iſt ſogar zu bewundern, daß wir durch das ſo höchſt heterogene Gemiſch der Vorſtellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche ſich beſtändig in unſerm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, ſondern uns ſtets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupaſſen

vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daseyn, auf dem sich Alles aneinanderreiht: was ist aber dieser? — Das Gedächtniß allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das logische Ich, oder gar die transscendentale synthetische Einheit der Apperception, — sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel."

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unsere Vorstellungen begleiten", ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimniß. — Das, was dem Bewußtseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtseyns und die Wurzel des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der Wille: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtseyn hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseyns, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald Dieses bald Jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konverspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller Funk-

tionen und Akte deſſelben: er gehört aber nicht ſelbſt zum Intellekt, ſondern iſt nur deſſen Wurzel, Urſprung und Beherrſcher.

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimenſion der Vorſtellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufaſſen, alles Andere fallen laſſen muß, folgt, wie ſeine Zerſtreuung, auch ſeine Vergeßlichkeit. Das Meiſte von Dem, was er fallen gelaſſen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden iſt, alſo eines Anlaſſes bedarf, den die Gedankenaſſociation und Motivation erſt zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um ſo entfernter und geringer ſeyn darf, je mehr unſere Empfindlichkeit dafür durch das Intereſſe des Gegenſtandes erhöht iſt. Nun aber iſt das Gedächtniß, wie ich ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniß, ſondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorſtellungen, die daher ſtets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müſſen; da ſie ſonſt ſich allmälig verlieren. Demzufolge iſt das Wiſſen auch des gelehrteſten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewiſſer Vorſtellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen iſt auch er auf eine einzige Vorſtellung beſchränkt und nur dieſer einen ſich zur Zeit bewußt. Hieraus entſteht ein ſeltſamer Kontraſt zwiſchen dem, was er potentiâ und dem, was er actu weiß, d. h. zwiſchen ſeinem Wiſſen und ſeinem jedesmaligen Denken: Erſteres iſt eine unüberſehbare, ſtets etwas chaotiſche Maſſe, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniß gleicht dem, zwiſchen den zahlloſen Sternen des Himmels und dem engen Geſichtsfelde des Teleſkops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus ſeinem Wiſſen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzuſuchen. Die Schnelligkeit hierin iſt eine beſondere Gabe, aber ſehr von Tag und Stunde abhängig: daher verſagt bisweilen das Gedächtniß ſeinen Dienſt, ſelbſt in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Dieſe Betrachtung fordert uns auf, in unſern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einſicht, als nach Vermehrung der Gelehrſamkeit zu ſtreben, und zu beherzigen, daß die Qualität des Wiſſens wichtiger iſt, als die Quantität deſſelben. Dieſe ertheilt den Büchern bloß Dicke,

jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn sie ist eine intensive Größe, während die andere eine bloß extensive ist. Sie besteht in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen, in allen seinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß werthvoll, oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr, als mit sehr großer Quantität, bei schlechter Qualität. —

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntniß ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in eine Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff, d. h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) Idee erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analysirt habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der Wille ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend betheiligt ist. Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniß mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntniß ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h., wie alle physiologischen Funktionen, in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts

wird uns indeſſen nicht wundern, wenn wir auf ſeinen Urſprung und ſeine Beſtimmung zurückſehen, wie ich ſolche im zweiten Buche nachgewieſen habe. Zum Dienſt eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher iſt er allein beſtimmt, die Dinge zu erkennen, ſofern ſie die Motive eines ſolchen Willens abgeben; nicht aber, ſie zu ergründen, oder ihr Weſen an ſich aufzufaſſen. Der menſchliche Intellekt iſt nur eine höhere Steigerung des thieriſchen: und wie dieſer ganz auf die Gegenwart beſchränkt iſt, ſo trägt auch der unſerige ſtarke Spuren dieſer Beſchränkung. Daher iſt unſer Gedächtniß und Rückerinnerung etwas ſehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, geleſen haben, können wir uns zurückrufen! und ſelbſt dies Wenige meiſtens nur mühſam und unvollſtändig. Aus demſelben Grunde wird es uns ſo ſehr ſchwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtloſigkeit iſt der urſprüngliche und natürliche Zuſtand aller Dinge, mithin auch die Baſis, aus welcher, in einzelnen Arten der Weſen, das Bewußtſeyn, als die höchſte Efflorescenz derſelben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß ſind die meiſten Weſen ohne Bewußtſeyn: ſie wirken dennoch nach den Geſetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchſtens ein ganz ſchwaches Analogon von Bewußtſeyn, die unterſten Thiere bloß eine Dämmerung deſſelben. Aber auch nachdem es ſich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menſchen und ſeiner Vernunft geſteigert hat, bleibt die Bewußtloſigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und iſt zu ſpüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten, weſentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch phyſiologiſche Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewieſenen *weſentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle; ſtets noch durch *unweſentliche* erhöht. Nie iſt der Intellekt, in *jeder* Hinſicht, was er möglicherweiſe ſeyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten ſtehen einander ſo entgegen, daß ſie ſich ausſchließen. Daher kann Keiner Plato und Ariſtoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe *zugleich* ſeyn. Die

Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meistens tief unter Dem bleibt, was er seyn könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der Erscheinung, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische erfassen können, daß ein auch nur in einer Richtung entschieden excellirender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäß fällt nun zunächst der geistige Gesichtskreis eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseyns, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt, und die so verschieden und allmälig abgestuft seyn mag, wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniß zu stehen, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur während sie dauert ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Daß

man jedoch mit dieſem letzteren auch in den Wiſſenſchaften, ſobald es nicht mehr auf bloße Größen, ſondern auf das Verſtehen des Weſens der Erſcheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweiſt z. B. Newtons Farbenlehre, und ſpäter Biots Geſaſel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomiſtiſchen Betrachtungsweiſe des Lichts bei den Franzoſen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloß mechaniſche Wirkungen zurückführen zu wollen, zuſammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede ſtehende große individuelle Unterſchied der Intelligenzen ſich vorzüglich im Grade der Klarheit des Verſtändniſſes und demnach in der Deutlichkeit des geſammten Denkens. Dem Einen iſt ſchon Das Verſtehen, was dem Andern erſt einigermaaßen Merken iſt; Jener iſt ſchon fertig und am Ziel, wo Dieſer erſt am Anfang iſt; Jenem iſt ſchon Das die Löſung, was dieſem erſt das Problem. Dies beruht auf der Qualität des Denkens und Wiſſens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verſchieden iſt, ſo in den Köpfen. Dieſe Qualität des ganzen Denkens ſpürt man, ſobald man nur wenige Seiten eines Schriftſtellers geleſen hat. Denn da hat man ſogleich mit ſeinem Verſtande und in ſeinem Sinn zu verſtehen gehabt: daher, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, man ſchon ſieht, wie er denkt, nämlich welches die formelle Beſchaffenheit, die Textur ſeines Denkens ſei, die ſich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil iſt. An dieſem empfindet man ſogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung ſeines Geiſtes, oder, umgekehrt, deſſen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beſchaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geiſtes eines Volks, ſo iſt der Stil der unmittelbare Abdruck des Geiſtes eines Schriftſtellers, die Phyſiognomie deſſelben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region geräth, als die eigene iſt; es ſei denn, daß man bloß Thatſachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftſteller uns Gewinn bringen, deſſen Verſtehen ſchärfer und deutlicher iſt, als das eigene, der unſer Denken beſchleunigt, nicht es hemmt, wie der ſtumpfe Kopf, der den Krötengang ſeines

Denkens mitzumachen uns nöthigen will; also jener, mit dessen Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen wohin wir allein nicht gelangen konnten. Goethe sagte mir ein Mal, daß wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach Worten greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Uebersinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt u. s. w. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meynen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, sich damit zufrieden zu stellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche Genügen an Worten ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehen sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem geheimen Bewußtseyn dieser, welches bei Gelehrten verbunden ist mit der früh erkannten, harten Nothwendigkeit, sich für, denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, sie einen solchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muß es seyn, einen Philosophie-Professor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehen, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die

Studenten, welche eben so bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehen, vielmehr diese, nebst dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache sind. Dieses eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn gestützt auf die von seinen Vorgängern überkommenen Worte und Phrasen geht Jeder getrost an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch diese sich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig sei, Das zu verstehen, oder ob hier wirklich nichts Verständliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches sie mit so komischer Ernsthaftigkeit alle denselben Fußpfad herumschleichen, keines sei, oder ob sie es nur nicht sehen wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf los zu gehen. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß sogar bekannte Wahrheiten, von ihnen vorgetragen, neues Licht, oder wenigstens neuen Reiz gewinnen: hört oder liest man sie; so ist es, als hätte man ein schlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauscht. Man lese z. B. nur in Eulers Briefen an eine Prinzessin seine Darstellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meister fähig sind, die Elemente einer Wissenschaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur sie die Sachen wirklich verstehen und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man soll wissen, daß die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten, das Genie ein portentum ist. Wie könnte sonst ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen bestehendes Menschengeschlecht, nach sechs Jahrtausenden, noch so Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu sagen übrig gelassen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein ist der Intellekt berechnet und in der Regel selbst hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich ist

die Natur mit Ertheilung eines größern Maaßes sehr karg gewesen: denn der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiöseſter Genauigkeit und beſſer, als wir; wird aber nicht den Menſchen gewahr, der drei Schritte davon ſteht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktiſche Leben iſt das Genie ſo brauchbar, wie ein Stern-Teleſkop im Theater. — Sonach iſt, in Hinſicht auf den Intellekt, die Natur höchſt aristokratiſch. Die Unterſchiede, die ſie hier eingeſetzt hat, ſind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kaſtenunterſchied in irgend einem Lande feſtſtellen: aber wie in andern Ariſtokratien, ſo auch in der ihrigen, kommen viele tauſend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürſten, und iſt der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei iſt nun freilich zwiſchen der Rangliſte der Natur und der der Konvention ein ſchreiender Kontraſt, deſſen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen ſtände. Inzwiſchen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliſte ſehr hoch Stehenden das Gemeinſame, daß ſie meiſtens in vornehmer Iſolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er ſagt:

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown *).
(*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt iſt ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: ſeine verſchiedenen Abſtufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewiſſermaaßen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgeſtellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und ſich ihnen verſtändlich zu machen ſuchen kann. Große Unterſchiede im Grade und dabei in

*) Die Einſamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche ſie
Die Krone tragen läßt.

der Ausbildung des Verſtandes öffnen zwiſchen Menſch und Menſch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte ſetzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip iſt, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbſt identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moraliſche: ſie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konverſation zwiſchen einem großen Geiſte und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinſchaftlichen Reiſe eines Mannes, der auf einem muthigen Roſſe ſitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird ſie bald höchſt läſtig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter abſitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld ſeines Pferdes viel zu ſchaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener *intellektuellen Ariſtokratie der Natur*. Vermöge einer ſolchen würde es begreifen, daß zwar, wo es ſich um Thatſachen handelt, alſo etwan aus Experimenten, Reiſen, Codices, Geſchichtsbüchern und Chroniken referirt werden ſoll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es ſich bloß um *Gedanken* handelt, zumal um ſolche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es alſo eigentlich nur darauf ankommt, den Andern *vorzudenken*, entſchiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchſt ſelten verleiht, unerläßlich erfordert iſt, und Keiner Gehör verdient, der nicht ſogleich Proben derſelben ablegt. Könnte dem Publiko die ſelbſteigene Einſicht hierin verliehen werden; ſo würde es nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, alſo an den zahlloſen Stümpereien in Poeſie und Philoſophie, wie ſie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen ſie kennen und verſtehen zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren.

Kapitel 16 *).

Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im ſiebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretiſchen das Ausgehn von Begriffen nur zu mittelmäßigen Leiſtungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anſchauung ſelbſt, als der Urquelle aller Erkenntniß, erfordern. Im Praktiſchen verhält es ſich nun aber umgekehrt: hier iſt das Beſtimmtwerden durch das Anſchauliche die Weiſe des Thiers, des Menſchen aber unwürdig, als welcher Begriffe hat, ſein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt iſt von der Macht der anſchaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben iſt. In dem Maaße, wie der Menſch dieſes Vorrecht geltend macht, iſt ſein Handeln vernünftig zu nennen, und nur in dieſem Sinne kann von praktiſcher Vernunft die Rede ſeyn, nicht im Kantiſchen, deſſen Unſtatthaftigkeit ich in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es iſt aber nicht leicht, ſich durch Begriffe allein beſtimmen zu laſſen: auch auf das ſtärkſte Gemüth dringt die vorliegende nächſte Außenwelt, mit ihrer anſchaulichen Realität, gewaltſam ein. Aber eben in der Beſiegung dieſes Eindrucks, in der Vernichtung ſeines Gaukelſpiels, zeigt der Menſchengeiſt ſeine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Luſt und Genuß ihn ungerührt laſſen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erſchüttert, das Flehen irrender Freunde ſeinen Entſchluß nicht wanken macht, die Truggeſtalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umſtellen, ihn unbewegt laſſen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Faſſung bringt, noch irre macht an ſeinem eigenen Werth: dann ſcheint er unter dem Einfluß einer ihm allein ſichtbaren Geiſterwelt (und das iſt die der Begriffe) zu ſtehen, vor welcher jene Allen offen daliegende, anſchauliche Gegenwart wie ein Phantom zer-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 16 des erſten Bandes.

fließt. — Was hingegen der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt werden, und den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht, kraft der wirklich praktischen Vernunft, sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder Affekt (animi perturbatio) entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns alles Uebrige verdeckt, und wir nichts mehr als sie sehen können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl, umgekehrt, das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, daß alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand sich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüsten und aus der Fassung gerathen, wenn die Vernunft ihm stets gegenwärtig erhielte, was eigentlich der Mensch ist: das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und stündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigste Wesen, το δειλοτατον ζωον, welches daher in beständiger Sorge

und Furcht zu leben hat. Παν εστι ανθρωπος συμφορα (homo totus est calamitas) ſagt ſchon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche leiſtet zunächſt dies, daß ſie das Einſeitige und Zerſtückelte der bloß anſchauenden Erkenntniß wieder zuſammenſetzt und die Gegenſätze, welche dieſe darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Reſultat gewonnen wird. Z. B. faſſen wir die ſchlechte Handlung eines Menſchen ins Auge, ſo werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Noth, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Reſultat, daß er durch angemeſſene Strafe gebändigt, eingeſchränkt, gelenkt werden müſſe.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausſpruch: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden poſitiver, der Genuß negativer Natur iſt; ſo wird Der, welcher die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtſchnur ſeines Thuns nimmt und demnach deſſen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Sustine et abstine ſehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichſte Schmerzloſigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüſſe meiſtens zum Opfer bringt, eingedenk des Ariſtoteliſchen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens). Daher borgt bei ihm ſtets die Zukunft von der Gegenwart; ſtatt daß beim leichtſinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei Jenem muß freilich die Vernunft meiſtens die Rolle eines grämlichen Mentors ſpielen und unabläſſig auf Entſagungen antragen, ohne dafür etwas Anderes verſprechen zu können, als eine ziemlich ſchmerzloſe Exiſtenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, deſſen Ergebniß, im berechenbar glücklichſten Fall, kein anderes ſeyn kann, als das beſagte.

Dieſes Streben nach einer ſchmerzloſen Exiſtenz, ſo weit ſie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntniß der wahren Beſchaffenheit des Lebens, möglich ſeyn möchte, hat, als es mit ſtrenger Konſequenz und bis

zum äußerſten Extrem durchgeführt wurde, den Kynismus erzeugt, aus welchem nachher der Stoicismus hervorgieng; wie ich Dies zu feſterer Begründung der unſer erſtes Buch beſchließenden Darſtellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralſyſteme des Alterthums, das Platoniſche allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückſäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenſeit des Todes, ſondern in dieſer Welt. Denn ſie iſt ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt ſie der Weiſe. Daher eben ſtammen die, beſonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und ſcharfen, ſtets erneuerten Unterſuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für ſich, zum glücklichen Leben hinreichend ſei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weiſe auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich ſei; oder ob es ſo weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierſtein einer Ethik dieſer Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag ſie das nicht; ſo leiſtet ſie nicht, was ſie ſoll, und iſt zu verwerfen. So richtig, wie dem chriſtlichen Standpunkt gemäß iſt es mithin, daß Auguſtinus ſeiner Darlegung der Moralſyſteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranſchickt: Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen, eudämoniſtiſchen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Ausſprüche der Alten außer Zweifel ſetzen. Ariſtoteles ſagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν. (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut,

omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (De repugn. stoic., c. 18) hat Chryſippos geſagt: Το κατα κακιαν ζηϊν τῳ κακοδαιμονως ζηϊν ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estqueipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὑ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην ἐχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Dieſen Zweck des glücklichſten Lebens alſo ſetzte ſich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiſer Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζηϊν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber ſchlugen die Kyniker zu dieſem Ziel einen ganz beſondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengeſetzten: den der möglichſt weitgetriebenen Entbehrung. Sie giengen nämlich von der Einſicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte verſetzen, und das mühevolle, meiſtens vereitelte Streben dieſe zu erlangen, oder, wenn ſie erlangt ſind, die Furcht ſie zu verlieren, endlich gar der Verluſt ſelbſt, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten ſie, um zum ſchmerzloſeſten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichſten Entbehrung, und flohen alle Genüſſe, als Fallſtricke,

durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten ſie dem Glück und ſeinen Launen kühn Trotz bieten. Dies iſt der Geiſt des Kynismus: deutlich ſpricht ihn Seneka aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu dieſem letztern Satz iſt die Parallelſtelle die Anführung des Stobäos (Ecl., II, 7): Διογενης εφη νομιζειν οραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν: τουτον δ' ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) Den ſelben Geiſt des Kynismus bezeugt auch die Grabſchrift des Diogenes, bei Suidas, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
Κυδος ὁ πας αιων, Διογενες, καϑελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus iſt demnach, daß das Leben in ſeiner einfachſten und nackteſten Geſtalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beſchwerden, das erträglichſte, mithin zu erwählen ſei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demſelben urſprünglich eigenen. Daher iſt als der Kernausdruck ſeiner Lehre der Satz anzuſehen: Διογενης εβοα πολλακις λεγων, τον των ανϑρωπων βιον ραδιον ὑπο των ϑεων δεδοσϑαι, αποκεκρυφϑαι δε αυτον

ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζην ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antiſthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Beſitz, allen Bequemlichkeiten und Genüſſen entſagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft ſind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehen. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendeſten Bedürfniſſe und Entbehrung alles Ueberflüſſigen gedachten ſie leichteſten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten ſie ſich mit Dem, was in Athen und Korinth ſo ziemlich umſonſt zu haben war, wie Lupinen, Waſſer, ein ſchlechtes Tribonion, Schnappſack und Knittel, bettelten gelegentlich, ſo weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfniſſe hinausgieng. Unabhängigkeit, im weiteſten Sinn, war ihre Abſicht. Ihre Zeit brachten ſie zu mit Ruhen, Umhergehen, Reden mit allen Menſchen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorgloſigkeit und große Heiterkeit. Da ſie nun, bei dieſer Lebensweiſe, kein eigenes Trachten, keine Abſichten und Zwecke zu verfolgen hatten, alſo über das menſchliche Treiben ſelbſt hinausgehoben waren, dabei auch ſtets voller Muße genoſſen, eigneten ſie, als Männer von erprobter Geiſtesſtärke, ſich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher ſagt Apuleius (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos dis-

ceptator et arbiter. Auch hierin also, wie in so vielem Andern, zeigen sie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den besseren und ächten unter diesen, deren Ideal man sich an dem Kapuziner Christoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt diese Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke Beider ist ganz verschieden: bei den Mönchen ist er, wie bei den ihnen verwandten Saniassis, ein über das Leben hinausgesteckes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter sei, seine Wünsche und Bedürfnisse auf das Minimum herabzusetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches sogar unmöglich ist, da mit der Befriedigung die Wünsche und Bedürfnisse ins Unendliche wachsen; daher sie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichste Glückseligkeit in diesem Leben, zu erreichen, den Weg der Entsagung einschlugen, als den kürzesten und leichtesten: ὁδὲν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Hor.

Hingegen trifft, dem Geiste der Sache nach, die Lebensansicht der Kyniker mit der des J. J. Rousseau, wie er sie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausschließlich praktische Philosophen: wenigstens ist mir keine Nachricht von ihrer theoretischen Philosophie bekannt.

Aus ihnen giengen nun die Stoiker dadurch hervor, daß sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, daß man Besitz und Ge-

nuß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ' ἡμιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet, Kap. 7, der Weiſe werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder gehen zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens heranſophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungerig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten,

dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr faſtidiöſe Geſichter ſchnitten und nur immer brav verſicherten, ſie machten ſich den Teufel etwas aus der ganzen Freſſerei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoiker: ſie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten ſie ſich ungefähr, wie wohlgemäſtete Benediktiner und Auguſtiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr ſie nun die Praxis vernachläſſigten, deſto feiner ſpitzten ſie die Theorie zu. Der am Schluſſe unſers erſten Buches gegebenen Auseinanderſetzung derſelben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unſyſtematiſch abgefaßt ſind, nach dem letzten Grunde jenes uns unabläſſig zugemutheten, unerſchütterlichen Gleichmuthes forſchen; ſo finden wir keinen andern, als die Erkenntniß der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unſerm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einſicht hierin unſere Anſprüche regulirt; ſo iſt Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig ſind. Dabei wird, beſonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß Alles was ουκ εφ' ἡμιν iſt (d. h. nicht von uns abhängt), ſofort auch ου προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls ſtehen, mithin ſobald er, dieſe Macht übend, ſie uns entreißt, wir unglücklich ſind, wenn wir unſer Glück darin geſetzt haben. Dieſem unwürdigen Schickſal ſoll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehen, vermöge deſſen wir alle jene Güter nie als die unſerigen betrachten, ſondern nur als auf unbeſtimmte Zeit uns geliehen: nur ſo können wir ſie eigentlich nie verlieren. Daher ſagt Seneka (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und Diogenes Laertius (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζην τω κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζην. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört beſonders die Stelle in Arrians Epiktetäiſchen Abhandlungen, B. III, Kap. 24, 84—89; und ſpeciell, als Beleg des §. 16 des erſten Bandes in dieſer Hinſicht von mir Geſagten, die Stelle:

Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im Antoninus (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα, d. h.: „Wenn Der ein Fremdling in der Welt iſt, welcher nicht weiß, was es darin giebt; ſo iſt es nicht weniger Der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht.“ Auch Seneka's elftes Kapitel De tranquillitate animi iſt ein vollkommener Beleg dieſer Anſicht. Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, daß wenn der Menſch dem Gaukelſpiel des Glückes eine Weile zugeſehen hat und nun ſeine Vernunft gebraucht, er ſowohl den ſchnellen Wechſel der Würfel, als die innere Werthloſigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müſſe. Ueberhaupt läßt die Stoiſche Anſicht ſich auch ſo ausdrücken: Unſer Leiden entſpringt allemal aus dem Mißverhältniß zwiſchen unſeren Wünſchen und dem Weltlauf. Daher muß Eines dieſer Beiden geändert und dem Andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unſerer Macht ſteht (ουκ εφ' ἡμιν); ſo müſſen wir unſer Wollen und Wünſchen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein iſt εφ' ἡμιν. Dieſes Anpaſſen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, alſo zur Natur der Dinge, wird ſehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζην verſtanden. Man ſehe Arriani Diss., II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet dieſe Anſicht Seneka (Ep. 119), indem er ſagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch Cicero (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen Arrian (IV, 1. 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευη της επιθυμιας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege deſſen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζην der Stoiker geſagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, §. 398, zuſammengeſtellten Anführungen betrachten;

desgleichen den Ausſpruch des Seneka (Ep. 31 und nochmals Ep. 74): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geiſt der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich dieſe Stelle des Seneka (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zuſammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des Kynismus, aus welchem ſie entſprungen, durchaus kein anderer iſt, als ein möglichſt ſchmerzloſes und dadurch möglichſt glückliches Leben; woraus folgt, daß die Stoiſche Moral nur eine beſondere Art des Eudämonismus iſt. Sie hat nicht, wie die Indiſche, die Chriſtliche, ſelbſt die Platoniſche Ethik, eine metaphyſiſche Tendenz, einen transſcendenten Zweck, ſondern einen völlig immanenten, in dieſem Leben erreichbaren: die Unerſchütterlichkeit (αταραξια) und ungetrübte Glückſäligkeit des Weiſen, den nichts anfechten kann. Doch iſt nicht zu leugnen, daß die ſpäteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen dieſen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketiſche Tendenz verrathen, welches dem damals ſchon ſich verbreitenden Chriſtlichen und überhaupt orientaliſchen Geiſte zuzuſchreiben iſt. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene αταραξια, in der Nähe und ernſtlich betrachten; ſo finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schickſals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüſſe, den Unbeſtand des Glücks ſich ſtets gegenwärtig erhält, auch eingeſehen hat, daß zwiſchen Glück und Unglück der Unterſchied ſehr viel kleiner iſt, als unſere Anticipation Beider ihn uns vorzuſpiegeln pflegt. Dies iſt aber noch kein glücklicher Zuſtand, ſondern nur das gelaſſene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergeſehen hat. Doch liegt Geiſtesgröße und Würde darin, daß man ſchweigend und gelaſſen das Unvermeidliche trägt, in melancholiſcher Ruhe, ſich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieſer zu jenem übergehen. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffaſſen als eine geiſtige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüſſe des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anſtrengung abhärtet, man auch ſein Gemüth abzuhärten hat gegen

Unglück, Gefahr, Verluſt, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menſchen.

Ich bemerke noch, daß die καθηκοντα der Stoiker, welche Cicero officia überſetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemeſſen iſt, Engliſch incumbencies, Italiäniſch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, alſo überhaupt was einem vernünftigen Menſchen zu thun zukommt. Man ſehe Diog. Laert., VII, 1, 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu ſo manchen Kapuzinaden Arrians paßt, ſpricht auf das deutlichſte Seneka aus: Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17 *).

Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen.

Den Menſchen ausgenommen, wundert ſich kein Weſen über ſein eigenes Daſeyn; ſondern ihnen Allen verſteht daſſelbe ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere ſpricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten ſind, um bei ihrem Wiederbegegnen ſich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erſcheinung noch feſt am Stamme der Natur, dem ſie entſproſſen, und iſt der unbewußten Allwiſſenheit der großen Mutter theilhaft. — Erſt nachdem das innere Weſen der Natur (der Wille zum Leben in ſeiner Objektivation) ſich durch die beiden Reiche der bewußtloſen Weſen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüſtig und wohlgemuth, geſteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, alſo im Menſchen, zum erſten Male zur Beſinnung: dann wundert es ſich über ſeine

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 15 des erſten Bandes.

eigenen Werke und frägt ſich, was es ſelbſt ſei. Seine Verwunderung iſt aber um ſo ernſtlicher, als es hier zum erſten Male mit Bewußtſeyn dem Tode gegenüberſteht, und neben der Endlichkeit alles Daſeyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens ſich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieſer Beſinnung und dieſer Verwunderung entſteht daher das dem Menſchen allein eigene Bedürfniß einer Metaphyſik: er iſt ſonach ein animal metaphysicum. Im Anfang ſeines Bewußtſeyns freilich nimmt auch er ſich als Etwas, das ſich von ſelbſt verſteht. Aber dies währt nicht lange; ſondern ſehr früh, zugleich mit der erſten Reflexion, tritt ſchon diejenige Verwunderung ein, welche dereinſt Mutter der Metaphyſik werden ſoll. — Dieſem gemäß ſagt auch Ariſtoteles im Eingang ſeiner Metaphyſik: Διο γαρ το θαυμαζειν οι ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch beſteht die eigentliche philoſophiſche Anlage zunächſt darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche ſich zu verwundern fähig iſt, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erſcheinung zu ſeinem Problem zu machen; während die Forſcher in den Realwiſſenſchaften ſich nur über ausgeſuchte und ſeltene Erſcheinungen verwundern, und ihr Problem bloß iſt, dieſe auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Menſch in intellektueller Hinſicht ſteht, deſto weniger Räthſelhaftes hat für ihn das Daſeyn ſelbſt: ihm ſcheint vielmehr ſich Alles, wie es iſt, und daß es ſei, von ſelbſt zu verſtehen. Dies beruht darauf, daß ſein Intellekt ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, als Medium der Motive dem Willen dienſtbar zu ſeyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derſelben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon iſt, ſich vom Ganzen der Dinge gleichſam ablöſend, demſelben gegenüber zu treten und ſo einſtweilen als für ſich beſtehend, die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Hingegen iſt die hieraus entſpringende philoſophiſche Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch dieſe allein; ſondern ohne Zweifel iſt es das Wiſſen um den Tod, und neben dieſem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den ſtärkſten Anſtoß zum philoſophiſchen Beſinnen und zur metaphyſi-

schen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische, oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daseyn ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu vertheidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicher stellen könnte; so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Daseyn der Götter verschwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Daseyn von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfniß des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer satirisch gelaunt ist hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Mährchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseyns und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hin-

reichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniß zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfniß die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konceptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben giebt: die Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urtheilskraft reif ist; so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfniß der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosophie leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren

Profeſſoren der Philoſophie. Ariſtoteles zählt (Metaph., II, 2) den Ariſtipp unbedenklich den Sophiſten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65), daß nämlich er der Erſte unter den Sokratikern geweſen, der ſich ſeine Philoſophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm ſein Geſchenk zurückſandte. Auch bei den Neueren ſind die, welche von der Philoſophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den ſeltenſten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philoſophie leben; ſondern ſogar ſind ſie ſehr oft die Widerſacher, die heimlichen und unverſöhnlichen Feinde dieſer: denn jede ächte und bedeutende philoſophiſche Leiſtung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Abſichten und Beſchränkungen der Gilde ſich nicht fügen; weshalb ſie allezeit bemüht ſind, eine ſolche nicht aufkommen zu laſſen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umſtände, bald Verhehlen, Zudecken, Verſchweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Läſtern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel ſind. Daher hat denn auch ſchon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, ſich keuchend durchs Leben ſchleppen müſſen, bis endlich nach ſeinem Tode die Welt über ihn enttäuſcht wurde, und über ſie. Inzwiſchen hatten ſie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß ſie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philoſophie gelebt, während Jener für dieſe lebte. Iſt er aber todt; da kehrt die Sache ſich um: die neue Generation jener ſtets Vorhandenen wird nun der Erbe ſeiner Leiſtungen, ſchneidet ſie nach ihrem Maaßſtab ſich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philoſophie leben konnte, beruhte auf dem ſeltenen Umſtande, daß, zum erſten Male wieder, ſeit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philoſoph auf dem Throne ſaß: nur unter ſolchen Auſpicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, ſo ſehen wir auch ſchon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, ſein Meiſterwerk in der zweiten Ausgabe modifiziren, kaſtriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, ſeine Stelle zu verlieren; ſo daß ihn Campe in Braunſchweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt ſeiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Anſichten aus Kants

Leben, S. 68). Mit der Univerſitätsphiloſophie iſt es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derſelben iſt, den Studenten, im tiefſten Grunde ihres Denkens, diejenige Geiſtesrichtung zu geben, welche das die Profeſſuren beſetzende Miniſterium ſeinen Abſichten angemeſſen hält. Daran mag dieſes, im ſtaatsmänniſchen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß ſolche Kathederphiloſophie ein nervis alienis mobile lignum iſt und nicht für ernſtliche, ſondern nur für Spaaßphiloſophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine ſolche Beaufſichtigung, oder Leitung, ſich bloß auf die Kathederphiloſophie erſtrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernſtlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünſchenswerth iſt, ſo wünſchenswerth, daß ſelbſt der rohe und dumpfe Haufen, in ſeinen beſonneneren Augenblicken, es höher ſchätzen würde, als Silber und Gold; ſo iſt es, daß ein Lichtſtrahl fiele auf das Dunkel unſers Daſeyns und irgend ein Aufſchluß uns würde über dieſe räthſelhafte Exiſtenz, an der nichts klar iſt, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, geſetzt es ſei an ſich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Löſungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verſchiedenen Weiſen der Befriedigung, welche dieſem ſo ſtarken metaphyſiſchen Bedürfniſſe wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter *Metaphyſik* verſtehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, alſo über die Natur, oder die gegebene Erſcheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufſchluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur ſteckt und ſie möglich macht. — Nun aber ſetzt die große urſprüngliche Verſchiedenheit der Verſtandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derſelben kommt, einen ſo großen Unterſchied zwiſchen Menſchen, daß, ſobald ein Volk ſich aus dem Zuſtande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl *eine* Metaphyſik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civiliſirten Völkern durchgängig zwei verſchiedene Arten derſelben antreffen, welche ſich dadurch unterſcheiden, daß die eine ihre Beglaubigung *in ſich*, die andere ſie *außer ſich* hat. Da die metaphyſiſchen Syſteme der erſten Art, zur

Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; ſo können ſie nur einer äußerſt geringen Anzahl von Menſchen zugänglich ſeyn, auch nur bei bedeutender Civiliſation entſtehen und ſich erhalten. Für die große Anzahl der Menſchen hingegen, als welche nicht zu denken, ſondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, ſondern nur für Autorität empfänglich iſt, ſind ausſchließlich die Syſteme der zweiten Art: dieſe können deshalb als Volksmetaphyſik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoeſie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter verſteht. Jene Syſteme ſind indeſſen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden ſich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerroheſten. Ihre Beglaubigung iſt, wie geſagt, äußerlich und heißt als ſolche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente ſind hauptſächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja ſchon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen ſie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen ſie andere Argumente; ſo machen ſie ſchon einen Uebergang in die Syſteme der erſten Art und können zu einem Mittelſchlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die ſicherſte Bürgſchaft für den fortdauernden Beſitz der Köpfe ihr unſchätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachſen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Syſteme der erſten Art ſich immer nur an Erwachſene wenden, bei dieſen aber allemal ſchon ein Syſtem der zweiten Art im Beſitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphyſik, deren Unterſchied ſich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne Syſtem derſelben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen ſeiner Art ſteht. Zwiſchen denen der erſten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwiſchen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von dieſen haben ihre Verbreitung zum Theil dieſer letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter ſich getheilt, und zwar mit ſo entſchiedener Herr-

schaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jede in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens tolerirt, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwerdt nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämmtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterschaaren, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichthum

an Mitteln noch die Beiſtimmung armſäliger Philoſophen zu verlangen, müßte ſie habſüchtiger, oder, um den Widerſpruch derſelben zu beſorgen, furchtſamer ſeyn, als mit einem guten Gewiſſen vereinbar ſcheint.

An den oben aufgeſtellten Unterſchied zwiſchen Metaphyſik der erſten und der zweiten Art knüpft ſich noch folgender. Ein Syſtem der erſten Art, alſo eine Philoſophie, macht den Anſpruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was ſie ſagt, sensu stricto et proprio wahr zu ſeyn: denn ſie wendet ſich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen beſtimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefſten und ſchwierigſten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr faſſen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu ſeyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erſcheinen. Ein Symptom dieſer allegoriſchen Natur der Religionen ſind die vielleicht in jeder anzutreffenden Myſterien, nämlich gewiſſe Dogmen, die ſich nicht ein Mal deutlich denken laſſen, geſchweige wörtlich wahr ſeyn können. Ja, vielleicht ließe ſich behaupten, daß einige völlige Widerſinnigkeiten, einige wirkliche Abſurditäten, ein weſentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion ſeien: denn dieſe ſind eben der Stämpel ihrer allegoriſchen Natur und die allein paſſende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verſtande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an ſich handelt, vor welcher die Geſetze dieſer Erſcheinungswelt, denen gemäß ſie ſprechen muß, verſchwinden, und daß daher nicht bloß die widerſinnigen Dogmen, ſondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akomodationen zur menſchlichen Faſſungskraft ſind. In dieſem Geiſte ſcheint mir Auguſtinus und ſelbſt Luther die Myſterien des Chriſtenthums feſtgehalten zu haben, im Gegenſatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verſtändlichkeit herabziehen möchte. Von dieſem Geſichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu ſpotten, ſagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Dieſe ihre allegoriſche Natur entzieht auch die Religionen den der Philoſophie obliegenden Beweiſen und überhaupt der Prüfung;

ſtatt deren ſie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es ſich ſo verhalte. Da ſodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal ſo geſtellt iſt, daß ſie, in Hinſicht auf das Praktiſche, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; ſo verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir ſehen alſo, daß die Religionen die Stelle der Metaphyſik überhaupt, deren Bedürfniß der Menſch als unabweisbar fühlt, in der Hauptſache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktiſchen Behuf, als Leitſtern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Troſt in den ſchweren Leiden des Lebens, als wo ſie die Stelle einer objektiv wahren Metaphyſik vollkommen vertreten, indem ſie, ſo gut wie dieſe nur irgend könnte, den Menſchen über ſich ſelbſt und das zeitliche Daſeyn hinausheben: hierin zeigt ſich glänzend der große Werth derſelben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (vulgus philosophum esse impossibile est) ſagt ſchon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anſtoßes hingegen iſt dieſer, daß die Religionen ihre allegoriſche Natur nie eingeſtehen dürfen, ſondern ſich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun ſie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphyſik, und rufen den Antagonismus dieſer hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen ſie nicht an die Kette gelegt worden, ſich äußert. — Auf dem Verkennen der allegoriſchen Natur jeder Religion beruht auch der in unſern Tagen ſo anhaltend geführte Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten. Beide nämlich wollen das Chriſtenthum sensu proprio wahr haben: in dieſem Sinne wollen die erſteren es ohne Abzug, gleichſam mit Haut und Haar, behaupten; wobei ſie, den Kenntniſſen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen ſchweren Stand haben. Die anderen hingegen ſuchen alles eigenthümlich Chriſtliche hinauszueregeſiren; wonach ſie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr iſt, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchſtens ſeichter Pelagianismus, und, was das Schlimmſte, niederträchtiger Optimis-

mus, der dem eigentlichen Chriſtenthum durchaus fremd iſt. Ueberdies verſetzt der Verſuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, ſie in die andere Klaſſe der Metaphyſik, in die, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat, alſo auf einen fremden Boden, auf den der philoſophiſchen Syſteme, und ſonach in den Kampf, den dieſe, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das ſchwere Geſchütz der Kritik der reinen Vernunft: ſich aber dahin zu begeben, wäre für ſie offenbare Vermeſſenheit.

Beiden Arten der Metaphyſik wäre es am zuträglichſten, daß jede von der andern rein geſondert bliebe und ſich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daſelbſt ihr Weſen vollkommen entwickeln zu können. Statt deſſen iſt man ſchon das ganze Chriſtliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fuſion beider zu bewerkſtelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholenſten iſt dies in unſern Tagen geſchehen in jenem ſeltſamen Zwitter oder Kentauren, der ſogenannten Religionsphiloſophie, welche, als eine Art Gnoſis, bemüht iſt, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio ſchon kennen und beſitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüſſig. Denn bloß aus der Religion die Metaphyſik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erſt finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man ſich nur dann entſchließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eiſen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zuſtande vorkommen könne, daher man ſie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen ſind dem Volke nothwendig, und ſind ihm eine unſchätzbare Wohlthat. Wenn ſie jedoch den Fortſchritten der Menſchheit in der Erkenntniß der Wahrheit ſich entgegenſtellen wollen; ſo müſſen ſie mit möglichſter Schonung bei Seite geſchoben werden. Und zu verlangen, daß ſogar ein großer Geiſt — ein Shakeſpeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu ſeiner Ueberzeugung

mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmälig durch mehrere Englische und Französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniß der besten Schriften übet diese Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studiren, viele Jahre in Tibet und besonders in den Buddhaistischen Klöstern zugebracht hat,

gerade dann durch den Tod entriſſen, als er anfing, den Ertrag ſeiner Forſchungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwiſchen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in ſeinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur ſelbſt referirte Stellen leſe, z. B. folgende Unterredung des ſterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.) *)

Den Fundamentalunterſchied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geſchieht, darin ſetzen, ob ſie monotheiſtiſch, polytheiſtiſch, pantheiſtiſch, oder atheiſtiſch ſind; ſondern nur darin, ob ſie optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch ſind, d. h. ob ſie das Daſeyn dieſer Welt als durch ſich ſelbſt gerechtfertigt darſtellen, mithin es loben und preiſen, oder aber es betrachten als etwas,

*) „Es findet ſich eine Beſchreibung ihrer Unterredung, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, — durch wen die Welt hervorgebracht ſei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es geweſen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieſer oder jener Eigenſchaft begabt habe? ob er es geweſen, der die verſchiedenen Umwälzungen zur Zerſtörung und Wiederherſtellung der Welt verurſacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er ſelbſt den Buddha, wie die Welt hervorgebracht ſei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moraliſchen Werken animaliſcher Weſen zugeſchrieben, und wird geſagt, daß Alles in der Welt bloße Illuſion ſei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der alſo in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird ſein Anhänger."

das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht seyn sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christenthum zunächst das Judenthum und dann das Griechische und Römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Daseyn, indem diese sich dem Intellekt als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß Diesem nicht so seyn könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin nothwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Nothwendigkeit existire, daß neben derselben jede andere, unserm Verstande als solche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall aussehen müßte: sie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Daseyn dergestalt in sich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar Eins wären, dessen Nichtseyn daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also Etwas, dessen Nichtseyn, oder Andersseyn, völlig undenkbar seyn müßte, welches mithin sich so wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daseyn könnte; so müßte unser und ihr Daseyn, nebst der Beschaffenheit

deſſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja, als das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel darzuſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehen, als daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei, wie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers Planeten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem gedankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von ſelbſt zu verſtehen: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem, deſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deutlicher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſonnener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung ſich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophiren geeigneten Köpfen ſich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) ſteigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig beſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe erfaßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß das Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn. Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines abſolut nothwendigen Weſens, d. h. als Etwas, das ſchlechterdings und in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht doch ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Beweiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt auf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald die Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar, ſondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehen wäre; daher unſere Verwunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr

gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philoſophiſche Erſtaunen iſt demnach im Grunde ein beſtürztes und betrübtes: die Philoſophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt ſich, daß ſie weder Spinozismus, noch Optimismus ſeyn darf. — Die ſo eben ausgeſprochene nähere Beſchaffenheit des Erſtaunens, welches zum Philoſophiren treibt, entſpringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Böſen in der Welt, welche, ſelbſt wenn ſie im gerechteſten Verhältniß zu einander ſtänden, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas ſind, was ganz und gar und überhaupt nicht ſeyn ſollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entſtehen kann; ſo müſſen auch jene ihren Keim im Urſprunge, oder im Kern der Welt ſelbſt haben. Dies anzunehmen wird uns ſchwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der phyſiſchen Welt ſehen, indem wir meynen, daß was die Macht hatte, eine ſolche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böſe müſſen vermeiden können. Am allerſchwerſten wird jene Annahme (deren aufrichtigſter Ausdruck Ormuzd und Ahriman iſt) begreiflicherweiſe dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderſt das Böſe zu beſeitigen, die Freiheit des Willens erfunden: dieſe iſt jedoch nur eine verſteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem ſie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorgienge (ſiehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg.). Sodann das Uebel ſuchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Laſt legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc iſt. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böſe aber iſt bloß das Von-ſich-auf-einen-Andern-ſchieben des jedesmaligen Uebels. Alſo, wie oben geſagt, das Böſe, das Uebel und der Tod ſind es, welche das philoſophiſche Erſtaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, ſondern noch mehr, daß ſie eine ſo trübſälige ſei, iſt das punctum pruriens der Metaphyſik, das Problem, welches die Menſchheit in eine Unruhe verſetzt, die ſich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beſchwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erſcheinungen in der Welt finden wir auch die Phyſik (im weiteſten Sinne des Worts) beſchäftigt.

Aber in der Natur ihrer Erklärungen ſelbſt liegt ſchon, daß ſie nicht genügen können. Die Phyſik vermag nicht auf eigenen Füßen zu ſtehen, ſondern bedarf einer Metaphyſik, ſich darauf zu ſtützen; ſo vornehm ſie auch gegen dieſe thun mag. Denn ſie erklärt die Erſcheinungen durch ein noch Unbekannteres, als dieſe ſelbſt ſind: durch Naturgeſetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zuſtand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein phyſiſchen Urſachen erklärbar ſeyn. Allein eben ſo nothwendig müßte eine ſolche Erklärung, geſetzt man gelänge wirklich ſo weit, ſie geben zu können, — ſtets mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet ſeyn (gleichſam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferſe, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles ſo Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erſtlich nämlich mit dieſer, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Urſachen und Wirkungen, d. h. zuſammenhängenden Veränderungen, ſchlechterdings nie zu erreichen iſt, ſondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieſer, daß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt, ſtets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den urſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf beſtimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elaſticität, Wärme, Elektricität, chemiſche Kräfte u. ſ. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung ſtehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer ſonſt vollkommen aufgelöſten algebraiſchen Gleichung; wonach es dann keine noch ſo gering geſchätzte Thonſcherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zuſammengeſetzt wäre. Alſo dieſe zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein phyſikaliſchen, d. h. kauſalen Erklärung, zeigen an, daß eine ſolche nur relativ ſeyn kann, und daß die ganze Methode und Art derſelben nicht die einzige, nicht die letzte, alſo nicht die genügende, d. h. nicht diejenige ſeyn kann, welche zur befriedigenden Löſung des ſchweren Räthſels der Dinge und zum wahren Verſtändniß der Welt und des Daſeyns jemals zu führen vermag; ſondern daß die phyſiſche Erklärung,

überhaupt und als ſolche, noch einer metaphyſiſchen bedarf, welche den Schlüſſel zu allen ihren Vorausſetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einſchlagen müßte. Der erſte Schritt hiezu iſt, daß man den Unterſchied beider, mithin den zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, zum deutlichen Bewußtſeyn bringt und feſthält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantiſchen Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. Eben weil Kant das Letztere für ſchlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphyſik, ſondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Phyſik, welche ſtets nur von Erſcheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphyſik ſtrebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philoſophie an die Kantiſche nachzuweiſen, das zweite Buch antikipirend, hervorheben, daß Kant, in ſeiner ſchönen Erklärung des Zuſammenbeſtehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 532–554, und Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 224–231 der Roſenkranziſchen Ausgabe) darthut, wie eine und dieſelbe Handlung einerſeits aus dem Charakter des Menſchen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar ſei, dabei aber andererſeits doch als das Werk ſeines freien Willens angeſehen werden müſſe: und in gleichem Sinne ſagt er, §. 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und Freiheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, ein Mal als Erſcheinung, das andere Mal als einem Dinge an ſich ſelbſt, ohne Widerſpruch beigelegt werden können.“ Was nun alſo Kant von der Erſcheinung des Menſchen und ſeines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erſcheinungen in der Natur aus, indem ſie ihnen den Willen als Ding an ſich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt ſich zunächſt ſchon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Menſch ſei von den übrigen Weſen und Dingen in der Natur ſpecifiſch, toto genere und von Grund aus verſchieden, vielmehr nur dem Grade nach. —

Von dieſer anticipirenden Abſchweifung kehre ich zurück zu unſerer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Phyſik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich ſage alſo: phyſiſch iſt freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der geſtoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine phyſiſche Erklärung an ſich möglich ſeyn, die dieſes eben ſo begreiflich machte, als jene es iſt. Aber eben jene, die wir ſo vollkommen zu verſtehen wähnen, iſt uns im Grunde ſo dunkel wie Letzteres: denn was das innere Weſen der Expanſion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elaſticität und Schwere ſei, — bleibt, nach allen phyſikaliſchen Erklärungen, ein Myſterium, ſo gut wie das Denken. Weil aber bei dieſem das Unerklärbare am unmittelbarſten hervortritt, machte man hier ſogleich einen Sprung aus der Phyſik in die Metaphyſik und hypoſtaſirte eine Subſtanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — verſetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht ſo ſtumpf geweſen, nur durch die auffallendeſte Erſcheinung frappirt werden zu können; ſo hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtſchaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in dieſem erklären müſſen. Denn die Qualität jedes unorganiſchen Körpers iſt eben ſo geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weiſe ſtößt daher überall die phyſiſche Erklärung auf ein Metaphyſiſches, durch welches ſie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu ſeyn. Nimmt man es ſtreng, ſo ließe ſich behaupten, daß alle Naturwiſſenſchaft im Grunde nichts weiter leiſtet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zuſammenzubringen, zu klaſſifiziren. — Eine Phyſik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und alſo das Weſen der Welt erſchöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in dieſen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen,

d. h. eine Lehre, welche die Erſcheinung zum Dinge an ſich machte. Aber alle ihre Erklärungen ſuchen den Erklärern ſelbſt und Andern zu verbergen, daß ſie die Hauptſache, ohne Weiteres, vorausſetzen. Sie bemühen ſich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geiſtigen, phyſiſch ſind: mit Recht; nur ſehen ſie nicht ein, daß alles Phyſiſche andererſeits zugleich ein Metaphyſiſches iſt. Dies iſt aber auch, ohne Kant, ſchwer einzuſehen; da es die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Ding an ſich vorausſetzt. Dennoch hat ſich, ſelbſt ohne dieſe, Ariſtoteles, ſo ſehr er auch zur Empirie geneigt und von Platoniſcher Hyperphyſik entfernt war, von jener beſchränkten Anſicht frei gehalten: er ſagt: Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ἡ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1. Eine ſolche abſolute Phyſik, wie oben beſchrieben, welche für keine Metaphyſik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: ſie wäre die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik, würde jedoch, auf dieſer hohen Stelle, ſich faſt ſo ausnehmen, wie Holbergs theatraliſcher Kannengießer, den man zum Burgemeiſter gemacht. Sogar hinter dem an ſich abgeſchmackten, auch meiſtens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als ſeine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer ſolchen abſoluten Phyſik ohne Metaphyſik. Allerdings müßte eine ſolche für die Ethik zerſtörend ſeyn, und wie man fälſchlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, ſo gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphyſik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieſes aufſtellen: „ich glaube an eine Metaphyſik". In dieſer Hinſicht iſt es wichtig und nothwendig, daß man ſich von

der Unhaltbarkeit einer abſoluten Phyſik überzeuge; um ſo mehr, da dieſe, der eigentliche Naturalismus, eine Anſicht iſt, die ſich dem Menſchen von ſelbſt und ſtets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieſer Hinſicht, allerlei Syſteme und Glaubenslehren, inſofern und ſo lange ſie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalſche Anſicht ſich dem Menſchen von ſelbſt aufdringt und erſt künſtlich entfernt werden muß, iſt daraus erklärlich, daß der Intellekt urſprünglich nicht beſtimmt iſt, uns über das Weſen der Dinge zu belehren, ſondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unſern Willen, uns zu zeigen: er iſt, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in dieſem die Welt ſich auf eine Weiſe ſchematiſirt, welche eine ganz andere, als die ſchlechthin wahre Ordnung der Dinge darſtellt, weil ſie eben uns nicht den Kern, ſondern nur die äußere Schaale derſelben zeigt, geſchieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um ſo weniger, als er doch wieder in ſich ſelbſt die Mittel findet, jenen Irrthum zu rektifiziren, indem er zur Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge gelangt, welche Unterſcheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meiſtens ſehr unvollkommen zum Bewußtſeyn gebracht und daher ungenügend ausgeſprochen wurde, ſogar oft in ſeltſamer Verkleidung auftrat. Schon die Chriſtlichen Myſtiker z. B. erklären den Intellekt, indem ſie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Weſen der Dinge zu erfaſſen. Er iſt gleichſam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Weſen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie geſagt, zuvörderſt, auf dem empiriſchen Wege ſelbſt, dadurch hervor, daß jede phyſikaliſche Erklärung das Einzelne aus ſeiner Urſache erklärt, die Kette dieſer Urſachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wiſſen, ins Unendliche rückwärts läuft, ſo daß ſchlechthin keine jemals die erſte ſeyn konnte. Sodann aber wird die Wirkſamkeit jeder Urſache zurückgeführt auf ein Naturgeſetz, und dieſes endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das ſchlechthin Unerklärliche ſtehen bleibt. Dieſes Unerklärliche aber, auf welches alle Erſcheinungen jener ſo klar gegebenen und

so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch Alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendesten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Daseyn überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseyns nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie Dies §. 7 des ersten Bandes auseinandergesetzt und daselbst dargethan worden, daß nichts täppischer seyn kann, als daß man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehens als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Erscheinungen derselben seyn können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und Anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Materie, und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Ge-

hirn, in welchem allein es daſteht, ſo gut wie der Traum, und ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt in dieſer Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten Mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik (im weiten Sinn der Alten verſtanden) je machen möge; ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehen ſeyn; ſo wenig, wie eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Kenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen; während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt, zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſeyn. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte; ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan. Vielmehr werden die größten Fortſchritte der Phyſik das Bedürfniß einer Metaphyſik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andererſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt, daſſelbe von allem bloß Phyſiſchen reiner abſondert, und eben auch das vollſtändiger und genauer erkannte Weſen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollſtändiger empiriſch erkannt, nur deſto räthſelhafter ſich darſtellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, ſimple Naturforſcher, in einem abgeſonderten Zweige der Phyſik, nicht ſofort deutlich inne: vielmehr ſchläft er behaglich bei ſeiner erwählten Magd im Hauſe des Odyſſeus, ſich aller Gedanken an die Penelopeia entſchlagend (ſiehe Kap. 12 am Ende). Daher ſehen wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueſte durchforſcht, die Inteſtina der Inteſtinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur; ſo hören ſie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klau-

ben an ihren Schaalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeynen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend; so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeynen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, daß zwischen der Erscheinung und dem darin sich Manifestirenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntniß und genaue Gränzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtseyn geschöpft werden können; — ohne welches Alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, also nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maaße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

„Du führſt die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen:
— — — — — — — — — —
Dann führſt Du mich zur ſichern Höhle, zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.“

Was nun endlich die Quelle, oder das Fundament der metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft; ſo habe ich ſchon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Vorausſetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müſſe. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erſte ſeyn: denn ſie ſind allemal aus irgend einer Anſchauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, iſt wahrſcheinlich das Beiſpiel der Mathematik geweſen. Dieſe kann, wie beſonders in der Algebra, Trigonometrie, Analyſis geſchieht, die Anſchauung ganz verlaſſend, mit bloßen abſtrakten, ja nur durch Zeichen ſtatt der Worte repräſentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig ſichern und dabei ſo fern liegenden Reſultate gelangen, daß man, auf dem feſten Boden der Anſchauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugſam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allerſicherſten und beſtimmteſten Anſchauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältniſſen, abgezogen ſind und daher durch dieſe ſtets wieder realiſirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetiſch, mittelſt Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometriſch, mittelſt der von Kant ſo genannten Konſtruktion der Begriffe. Dieſes Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphyſik aufbauen zu können, wie z. B. Weſen, Seyn, Subſtanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Abſolutes, Grund, u. ſ. w. Denn urſprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, ſind dergleichen Begriffe keineswegs; ſondern auch ſie ſind, wie alle Begriffe, aus Anſchauungen abgezogen, und, da ſie nicht, wie die mathematiſchen, das bloß Formale der Anſchauung, ſondern mehr enthalten; ſo liegen ihnen empiriſche Anſchauungen zum Grunde: alſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchöpfen, was nicht auch die empiriſche Anſchauung enthielte,

d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtseyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu ertheilen, nicht aber sie zu übersteigen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntniß also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloß einen Theil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt seyn kann; so muß auch sie empirische Erkenntnißquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntniß nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vor-

liegende Welt, zu enträthſeln, ganz von ihr wegſehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu ſeinem Stoff nehmen und gebrauchen ſolle? Iſt es nicht vielmehr der Sache angemeſſen, daß die Wiſſenſchaft von der Erfahrung überhaupt und als ſolcher, eben auch aus der Erfahrung ſchöpfe? Ihr Problem ſelbſt iſt ihr ja empiriſch gegeben; warum ſollte nicht auch die Löſung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Iſt es nicht widerſinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge ſelbſt nicht anſehen, ſondern nur an gewiſſe abſtrakte Begriffe ſich halten ſollte? Die Aufgabe der Metaphyſik iſt zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empiriſcher Art ſeyn. Ja ſogar die Apriorität eines Theils der menſchlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene Thatſache aufgefaßt, aus der ſie auf den ſubjektiven Urſprung deſſelben ſchließt. Eben nur ſofern das Bewußtſeyn ſeiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transſcendental, zum Unterſchiede von transſcendent; welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und ſeinen Gegenſatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die urſprüngliche Bedeutung dieſer von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philoſophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun iſt die Erkenntnißquelle der Metaphyſik nicht die äußere Erfahrung allein, ſondern eben ſowohl die innere; ja, ihr Eigenthümlichſtes, wodurch ihr der entſcheidende Schritt, der die große Frage allein löſen kann, möglich wird, beſteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Phyſiſche Aſtronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß ſie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung ſetzt und dieſe zum Schlüſſel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weiſe nicht abzuleugnende Urſprung der Metaphyſik aus empiriſchen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktiſcher Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich iſt: dieſe bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wiſſenſchaften aber auch

eigentlich nur Das lehren, was Jeder ſchon von ſelbſt, nur nicht deutlich weiß: höchſtens laſſen noch die allererſten Elemente der Naturlehre ſich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieſes Eingeſtändniß giebt die Metaphyſik nur einen alten Anſpruch auf; welcher, dem oben Geſagten zufolge, auf Mißverſtändniß beruhte und gegen welchen die große Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der metaphyſiſchen Syſteme, wie auch der ſie ſtets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch dieſe Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieſelbe eben ſo ſehr alle Zweige der Naturwiſſenſchaft, Chemie, Phyſik, Geologie, Zoologie u. ſ. f. trifft, und ſogar die Geſchichte nicht damit verſchont geblieben iſt. Wann aber ein Mal ein, ſoweit die Schranken des menſchlichen Intellekts es zulaſſen, richtiges Syſtem der Metaphyſik gefunden ſeyn wird; ſo wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wiſſenſchaft doch zukommen: weil ſein Fundament nur die Erfahrung überhaupt ſeyn kann, nicht aber die einzelnen und beſondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwiſſenſchaften ſtets modifizirt werden und der Geſchichte immer neuer Stoff zuwächſt. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauſchen.

Die nächſte Frage iſt: wie kann eine aus der Erfahrung geſchöpfte Wiſſenſchaft über dieſe hinausführen und ſo den Namen Metaphyſik verdienen? — Sie kann es nicht etwan ſo wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantiſchen Dogmatik, welche eben, nach gewiſſen uns a priori bewußten Geſetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, alſo von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweiſe zu Gebende ſchließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphyſik auf dieſem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Geſetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geſchöpft, doch nur für dieſelbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf ſolche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphyſik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimſchrift, und die Philoſophie

der Entzifferung derſelben, deren Richtigkeit ſich durch den überall hervortretenden Zuſammenhang bewährt. Wenn dieſes Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; ſo muß es aus ſich ſelbſt gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Weſen an ſich der Dinge, erwächſt, und daß ſogar beide ſich darin gegen einander abgränzen laſſen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; ſo läßt ſich wenigſtens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächſt bloße Erſcheinung iſt, der durch den Intellekt bedingten Form dieſer Erſcheinung angehört, und was, nach deſſen Abziehung, dem Dinge an ſich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anſchauungsformen hindurch, das Ding an ſich erkennen kann; ſo trägt andererſeits doch Jeder dieſes in ſich, ja, iſt es ſelbſt: daher muß es ihm im Selbſtbewußtſeyn, wenn auch noch bedingterweiſe, doch irgendwie zugänglich ſeyn. Die Brücke alſo, auf welcher die Metaphyſik über die Erfahrung hinausgelangt, iſt nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erſcheinung und Ding an ſich, worin ich Kants größtes Verdienſt geſetzt habe. Denn ſie enthält die Nachweiſung eines von der Erſcheinung verſchiedenen Kernes derſelben. Dieſer kann zwar nie von der Erſcheinung ganz losgeriſſen und, als ein ens extramundanum, für ſich betrachtet werden, ſondern er wird immer nur in ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen zur Erſcheinung ſelbſt erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieſer, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufſchlüſſe über ſie ertheilen, welche ſonſt nicht ins Bewußtſeyn kommen. In dieſem Sinne alſo geht die Metaphyſik über die Erſcheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erſcheinende, nicht aber unabhängig von aller Erſcheinung betrachtend: ſie bleibt daher immanent und wird nicht transſcendent. Denn ſie reißt ſich von der Erfahrung nie ganz los, ſondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derſelben, da ſie vom Dinge an ſich nie anders, als in ſeiner Beziehung zur Erſcheinung redet. Wenigſtens iſt dies der Sinn,

in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseyns liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth,

unter welcher ſie verſtändliche Worte und zuſammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich iſt, daß die Uebereinſtimmung und der Zuſammenhang, in welchen dieſe Auslegung alle Zeichen jener Schrift ſetzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchſtaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieſer Zuſammenſtellung derſelben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt ſich aus ſich ſelbſt vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erſcheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogenſten in Uebereinſtimmung bringen, ſo daß auch zwiſchen den kontraſtirendeſten der Widerſpruch gelöſt wird. Dieſe Bewährung aus ſich ſelbſt iſt das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falſche Entzifferung wird, wenn ſie auch zu einigen Erſcheinungen paßt, den übrigen deſto greller widerſprechen. So z. B. widerſpricht der Leibnitziſche Optimismus dem augenfälligen Elend des Daſeyns; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und abſolut nothwendige Subſtanz ſei, iſt unvereinbar mit unſerer Verwunderung über ihr Seyn und Weſen; der Wolfiſchen Lehre, daß der Menſch von einem ihm fremden Willen ſeine Existentia und Essentia habe, widerſtreitet unſere moraliſche Verantwortlichkeit für die aus dieſen, im Konflikt mit den Motiven, ſtreng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelſt des Weltproceſſes, ſtellt ſich die Einſicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen iſt, folglich Alles, was mit der Zeit kommen ſollte, ſchon daſeyn müßte; und ſo ließe ſich ein unabſehbares Regiſter der Widerſprüche dogmatiſcher Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zuſammenſtellen. Hingegen muß ich in Abrede ſtellen, daß auf daſſelbe irgend eine Lehre meiner Philoſophie redlicherweiſe einzutragen ſeyn würde; eben weil jede derſelben in Gegenwart der angeſchauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abſtrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke iſt, der an alle Erſcheinungen der Welt, als ihr Schlüſſel, gelegt wird; ſo bewährt ſich derſelbe

als das richtige Alphabet, unter deſſen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthſels erweiſt ſich als das rechte dadurch, daß alle Ausſagen deſſelben zu ihm paſſen. So läßt meine Lehre Uebereinſtimmung und Zuſammenhang in dem kontraſtirenden Gewirre der Erſcheinungen dieſer Welt erblicken und löſt die unzähligen Widerſprüche, welche daſſelbe, von jedem andern Standpunkt aus geſehen, darbietet: ſie gleicht daher in ſofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß ſie kein Problem zu löſen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermeſſene Ableugnung der Schranken menſchlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum ſie auch erleuchten mag; ſtets wird unſer Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Löſung des Räthſels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an ſich, nicht mehr von den Erſcheinungen reden. Aber gerade auf dieſe allein ſind alle unſere Erkenntnißformen angelegt: daher müſſen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kauſalitätsverhältniſſe faßlich machen. Aber dieſe Formen haben bloß in Beziehung auf die Erſcheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an ſich ſelbſt und ihre möglichen Verhältniſſe laſſen ſich durch jene Formen nicht erfaſſen. Daher muß die wirkliche, poſitive Löſung des Räthſels der Welt etwas ſeyn, das der menſchliche Intellekt zu faſſen und zu denken völlig unfähig iſt; ſo daß wenn ein Weſen höherer Art käme und ſich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von ſeinen Eröffnungen durchaus nichts würden verſtehen können. Diejenigen ſonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die erſten, Gründe der Dinge, alſo ein Urweſen, Abſolutum, oder wie ſonſt man es nennen will, nebſt dem Proceß, den Gründen, Motiven, oder ſonſt was, in Folge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daſeyn geſetzt, „entlaſſen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Poſſen, ſind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philoſophie ſehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden ſind, die Einheit und

Zuſammenſtimmung derſelben aber, um die ich unbeſorgt geweſen war, ſich immer nachher von ſelbſt eingefunden hat. Darum auch iſt ſie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anſchaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abſtrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder iſt ſie nicht langweilig; welche Eigenſchaft man ſonſt, nach den philoſophiſchen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philoſophie weſentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philoſophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem erſten Satze abgeleitet ſind; ſo muß ſie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich ſchon ſelbſt beſagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleiſtung geben die Syſteme, welche von einer intellektualen Anſchauung, d. i. einer Art Ekſtaſe oder Hellſehn, ausgehen: jede ſo gewonnene Erkenntniß muß als ſubjektiv, individuell und folglich problematiſch, abgewieſen werden. Selbſt wenn ſie wirklich vorhanden wäre, würde ſie nicht mittheilbar ſeyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß iſt mittheilbar: wenn ſie eine abſtrakte iſt, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anſchauliche, durch Kunſtwerke.

Wenn man, wie ſo oft geſchieht, der Metaphyſik vorwirft, im Laufe ſo vieler Jahrhunderte, ſo geringe Fortſchritte gemacht zu haben; ſo ſollte man auch berückſichtigen, daß keine andere Wiſſenſchaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachſen, keine von außen ſo gehemmt und gehindert worden iſt, wie ſie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Beſitz des Monopols metaphyſiſcher Erkenntniſſe, ſie neben ſich anſieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und ſie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß ſie ſich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo iſt denn je wahre Gedankenfreiheit geweſen? Gerühmt hat man genug damit: aber ſobald ſie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermeſſenheit, und es hieß: keinen Schritt

weiter! — Welche Fortſchritte der Metaphyſik waren unter ſolchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, ſondern auf das Denken ſelbſt erſtreckt ſich jener Zwang, den die privilegirte Metaphyſik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildſamen, vertrauensvollen und gedankenloſen Kindesalter, unter ſtudirtem, feierlich ernſten Mienenſpiel ſo feſt eingeprägt werden, daß ſie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachſen und faſt die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philoſophen ſie daher gehalten haben, noch mehrere aber ſie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffaſſung auch nur des Problems der Metaphyſik ſo feſt entgegenſtehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiſte früh eingeimpfte Löſung deſſelben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philoſophiren iſt die tiefe Empfindung des Sokratiſchen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten ſtanden auch in dieſer Rückſicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beſchränkten, aber die Freiheit des Denkens ſelbſt nicht beeinträchtigten, weil ſie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht ſo ernſthaft genommen wurden. Daher ſind die Alten noch unſere Lehrer in der Metaphyſik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortſchritte der Metaphyſik und ihres, trotz ſo anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, ſoll man ferner erwägen, daß ſie unterweilen immerfort den unſchätzbaren Dienſt geleiſtet hat, den unendlichen Anſprüchen der privilegirten Metaphyſik Gränzen zu ſetzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch dieſe als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Prieſterſchaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren ſo feſt und blind wäre, wie jene eigentlich wünſcht. Man ſehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensſtreitigkeit, alſo metaphyſiſche Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Iſt doch

jenes ganze Jahrtauſend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gaſſen, — in metaphyſiſchen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentiſches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Chriſtenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um ſie auf die andere Waagſchaale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphyſik betrifft, ſo hat ſie nur eine einzige: denn es iſt eine, die keine andere neben ſich duldet: die Verpflichtung wahr zu ſeyn. Wollte man neben dieſer ihr noch andere auflegen, wie etwan die, ſpiritualiſtiſch, optimiſtiſch, monotheiſtiſch, ja auch nur die, moraliſch zu ſeyn; ſo kann man nicht zum voraus wiſſen, ob dieſe nicht der Erfüllung jener erſten entgegenſtände, ohne welche alle ihre ſonſtigen Leiſtungen offenbar werthlos ſeyn müßten. Eine gegebene Philoſophie hat demnach keinen andern Maaßſtab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens iſt die Philoſophie weſentlich Weltweisheit: ihr Problem iſt die Welt: mit dieſer allein hat ſie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelaſſen zu werden.

Ergänzungen

zum

zweiten Buch.

„Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht, wir ſcherzen!
Iſt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?“

Goethe.

Digitized by Google

Zum zweiten Buch.

Kapitel 18*).

Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich.

Zu diesem Buche, welches den eigenthümlichsten und wichtigsten Schritt meiner Philosophie, nämlich den von Kant als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, enthält, habe ich die wesentlichste Ergänzung schon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel „Ueber den Willen in der Natur" (zweite Auflage, 1854). Man würde sehr irren, wenn man die fremden Aussprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenstand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr sind diese bloß der Anlaß, von welchem ausgehend ich daselbst jene Grundwahrheit meiner Lehre mit so großer Deutlichkeit, wie sonst nirgends, erörtert und bis zur empirischen Naturerkenntniß herabgeführt habe. Und zwar ist dies am erschöpfendesten und stringentesten unter der Rubrik „Physische Astronomie" geschehen; so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor Allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen. Ueberhaupt also

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 18 des ersten Bandes.

würde Alles in jener kleinen Schrift Gesagte den Hauptinhalt gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeschlossen bleiben müßte; wogegen ich es nun aber hier als bekannt voraussetze, indem sonst gerade das Beste fehlen würde.

Zunächst will ich jetzt, von einem allgemeinern Standpunkt aus, über den Sinn, in welchem von einer Erkenntniß des Dinges an sich die Rede seyn kann und über die nothwendige Beschränkung desselben einige Betrachtungen voranschicken.

Was ist Erkenntniß? — Sie ist zunächst und wesentlich Vorstellung. — Was ist Vorstellung? — Ein sehr komplicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes ebendaselbst ist. — Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn. — Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen aufzudecken. Diese nämlich gehört zu den Dingen, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird: darum hatten die Alten sie, wie eben auch diese, nicht bemerkt. Hingegen, von Cartesius zuerst, ein Mal nachgewiesen, hat sie seitdem den Philosophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt Kant die völlige Diversität des Idealen und Realen am allergründlichsten dargethan, war es ein so kecker, wie absurder, jedoch auf die Urtheilskraft des philosophischen Publikums in Deutschland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Versuch, durch, auf angebliche intellektuale Anschauung sich berufende, Machtsprüche, die absolute Identität Beider behaupten zu wollen. — In Wahrheit hingegen ist ein subjektives und ein objektives Daseyn, ein Seyn für sich und ein Seyn für Andere, ein Bewußtseyn des eigenen Selbst und ein Bewußtseyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide sind es auf so grundverschiedene Weise, daß keine andere Verschiedenheit dieser gleich kommt. Von sich weiß Jeder unmittelbar, von allem Andern nur sehr mittelbar. Dies ist die Thatsache und das Problem.

Hingegen ob, durch fernere Vorgänge im Innern eines Gehirns, aus den darin entstandenen anschaulichen Vorstellungen

oder Bildern Allgemeinbegriffe (Universalia) abstrahirt werden, zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher Urerkenntniß ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwischen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächst bloß zum Anschauen ein Verhältniß, das Anschauen aber hat eines zum Seyn an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Seyn hingegen, wie es vorliegt, ist nichts Anderes, als eben nur das Gegebenseyn in der Anschauung; dieser ihr Verhältniß zum Denken ist aber kein Räthsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung abstrahirt sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehen, daß jener oben gerügte, ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Mißverständniß die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das Deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat. —

Wollte man nun aber sagen: „die Anschauung ist schon die Erkenntniß des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, so ist es: sein Wirken ist eben sein Seyn"; so steht dem entgegen: 1) daß das Gesetz der Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. — Bloß von der Materie ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schlusse

des §. 21, ausgeführt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken besteht, daß sie durch und durch nur Kausalität, also die objektiv angeschaute Kausalität selbst ist: daher ist sie aber eben auch nichts an sich (ἡ ὑλη το αληθινον ψευδος, materia mendacium verax), sondern ist, als Ingrediens des angeschauten Objekts, ein bloßes Abstraktum, welches für sich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird sie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeschaute Objekt aber muß etwas an sich selbst seyn und nicht bloß etwas für Andere: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen subjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorstellung ganz und gar stehen bleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopfe sind. In diesem Sinne ließe sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorstellung toto genere Verschiedenes seyn, nämlich Das, was die Dinge an sich selbst sind: und diese gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist es, welche Kant am gründlichsten nachgewiesen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, abgesprochen; Kant aber sprach sie auch dem anschauenden Verstande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empirische Anschauung vermittelnde Gesetz der Kausalität, sofern es a priori gegeben ist, zusammenfasse. Nicht nur haben Beide Recht, sondern auch ganz unmittelbar läßt sich einsehen, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h. außer der Erkenntniß, sei. Denn jedes Erkennen ist, wie gesagt, wesentlich ein Vor-

ſtellen: aber mein Vorſtellen, eben weil es meines iſt, kann niemals identiſch ſeyn mit dem Weſen an ſich des Dinges außer mir. Das An- und Fürſichſeyn jedes Dinges muß nothwendig ein ſubjektives ſeyn: in der Vorſtellung eines Andern hingegen ſteht es eben ſo nothwendig als ein objektives da; ein Unterſchied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denſelben iſt die ganze Art ſeines Daſeyns von Grund aus verändert: als objektives ſetzt es ein fremdes Subjekt, als deſſen Vorſtellung es exiſtirt, voraus, und iſt zudem, wie Kant nachgewieſen hat, in Formen eingegangen, die ſeinem eigenen Weſen fremd ſind, weil ſie eben jenem fremden Subjekt, deſſen Erkennen erſt durch dieſelben möglich wird, angehören. Wenn ich, in dieſe Betrachtung vertieft, etwan lebloſe Körper von leicht überſehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anſchaue und nun verſuche, dies räumliche Daſeyn, in ſeinen drei Dimenſionen, als das Seyn an ſich, folglich als das den Dingen ſubjektive Daſeyn derſelben aufzufaſſen; ſo wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen ſubjektive Seyn denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewußt werde, daß was ich da vorſtelle ein in meinem Gehirn zu Stande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt exiſtirendes Bild iſt, welches nicht das letzte, mithin ſubjektive Seyn an ſich und für ſich auch nur dieſer lebloſen Körper ausmachen kann. Andererſeits aber darf ich nicht annehmen, daß auch nur dieſe lebloſen Körper ganz allein in meiner Vorſtellung exiſtirten; ſondern muß ihnen, da ſie unergründliche Eigenſchaften und vermöge dieſer Wirkſamkeit haben, ein Seyn an ſich, irgend einer Art, zugeſtehen. Aber eben dieſe Unergründlichkeit der Eigenſchaften, wie ſie zwar einerſeits auf ein von unſerm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, giebt andererſeits den empiriſchen Beleg dazu, daß unſer Erkennen, weil es nur im Vorſtellen mittelſt ſubjektiver Formen beſteht, ſtets bloße Erſcheinungen, nicht das Weſen an ſich der Dinge liefert. Hieraus nämlich iſt es zu erklären, daß in Allem, was wir erkennen, uns ein gewiſſes Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt und wir geſtehen müſſen, daß wir ſelbſt die gemeinſten und einfachſten Erſcheinungen nicht von Grund aus verſtehen können. Denn nicht etwan bloß die höch-

ſten Produktionen der Natur, die lebenden Weſen, oder die komplicirten Phänomene der unorganiſchen Welt bleiben uns unergründlich; ſondern ſelbſt jeder Bergkryſtall, jeder Schwefelkies, iſt vermöge ſeiner kryſtallographiſchen, optiſchen, chemiſchen, elektriſchen Eigenſchaften, für die eindringende Betrachtung und Unterſuchung, ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimniſſen. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn wir die Dinge erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind: denn da müßten wenigſtens die einfacheren Erſcheinungen, zu deren Eigenſchaften nicht Unkenntniß uns den Weg verſperrt, von Grund aus uns verſtändlich ſeyn und ihr ganzes Seyn und Weſen in die Erkenntniß übergehen können. Es liegt alſo nicht am Mangelhaften unſerer Bekanntſchaft mit den Dingen, ſondern am Weſen des Erkennens ſelbſt. Denn wenn ſchon unſere Anſchauung, mithin die ganze empiriſche Auffaſſung der ſich uns darſtellenden Dinge, weſentlich und hauptſächlich durch unſer Erkenntnißvermögen beſtimmt und durch deſſen Formen und Funktionen bedingt iſt; ſo kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem ſelbſt-eigenen Weſen ganz verſchiedene Weiſe ſich darſtellen und daher wie in einer Maske erſcheinen, welche das darunter Verſteckte immer nur vorausſetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehen kann, noch viel weniger aber irgend ein Reales ſich a priori konſtruiren läßt, wie ein Mathematiſches. Alſo iſt die empiriſche Unerforſchlichkeit aller Naturweſen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erſcheinungswirklichkeit ihres empiriſchen Daſeyns.

Dieſem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorſtellung ausgehend, nie über die Vorſtellung, d. i. die Erſcheinung, hinausgelangen, wird alſo bei der Außenſeite der Dinge ſtehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforſchen können, was ſie an ſich ſelbſt, d. h. für ſich ſelbſt, ſeyn mögen. So weit ſtimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieſer Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt ſind, ſondern andererſeits auch ſelbſt zu den zu erkennenden Weſen gehören, ſelbſt das Ding an ſich ſind; daß mithin zu jenem ſelbſt-eigenen und inneren Weſen

der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyn kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat läßt sich im Wesentlichen so resumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d. h. also die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anschauung nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, liefern kann; so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, sondern hiebei oft des Irrthums über uns selbst überführt werden. — In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich sage: es ist umge-

kehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, daß in den beiden so eben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist, wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen derselbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall seyn, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille, mit und mittelst der Korporisation, sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewußtseyn (dem nothwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raums und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt.

Aber dennoch iſt die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: ſie iſt der Punkt, wo das Ding an ſich am unmittelbarſten in die Erſcheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der alſo intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes anderen zu werden einzig und allein geeignet iſt.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unſers Innern in das erkennende Bewußtſeyn geſchieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an ſich in die Erſcheinung. Demnach iſt zwar der Willensakt nur die nächſte und deutlichſte Erſcheinung des Dinges an ſich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erſcheinungen eben ſo unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir ſie für eben das anſprechen müßten, was der Wille in uns iſt. In dieſem Sinne alſo lehre ich, daß das innere Weſen eines jeden Dinges Wille iſt, und nenne den Willen das Ding an ſich. Hiedurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an ſich dahin modifizirt, daß daſſelbe nur nicht ſchlechthin und von Grund aus erkennbar ſei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarſte ſeiner Erſcheinungen, welche durch dieſe Unmittelbarkeit ſich von allen übrigen toto genere unterſcheidet, es für uns vertritt, und wir ſonach die ganze Welt der Erſcheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an ſich in der allerleichteſten Verhüllung ſich darſtellt und nur noch in ſofern Erſcheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniß Fähige iſt, von mir als dem Wollenden noch immer unterſchieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit, ſelbſt bei der innern Perception, nicht ablegt.

Demzufolge läßt, auch nach dieſem letzten und äußerſten Schritt, ſich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der ſich in der Welt und als die Welt darſtellt, zuletzt ſchlechthin an ſich ſelbſt ſei? d. h. was er ſei, ganz abgeſehen davon, daß er ſich als Wille darſtellt, oder überhaupt erſcheint, d. h. überhaupt erkannt wird. Dieſe Frage iſt nie zu beantworten: weil, wie geſagt, das Erkanntwerden ſelbſt ſchon dem Anſichſeyn widerſpricht und jedes Erkannte ſchon als ſolches nur Erſcheinung iſt. Aber die Möglichkeit dieſer Frage zeigt an, daß das Ding

an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz außerhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseynsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses, wie im vierten Buche dargelegt wird, als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein absolutes; statt daß es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, sowohl in unserm zweiten Buche, als auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, daß in sämmtlichen Erscheinungen dieser Welt sich, auf verschiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbarsten Erkenntniß sich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Thatsachen vorzuführen, welche darthun, daß zunächst in unserm eigenen Bewußtseyn der Wille stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist. Diese Nachweisung ist um so nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, das eigentliche Wesen, oder den Kern des Menschen in das erkennende Bewußtseyn setzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich erkennend, ja denkend, und erst in Folge hievon, sekundärer und abgeleiteter Weise, als wollend aufgefaßt und dargestellt haben. Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrthum, dieses enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον ist, vor allen Dingen, zu beseitigen und dagegen die naturgemäße Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtseyn zu bringen. Da aber Dieses, nach Jahrtausenden des Philosophirens, hier zum ersten Male geschieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle seyn. Das auffallende Phänomen, daß in diesem grundwesentlichen

Punkte alle Philosophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf gestellt haben, möchte, zumal bei denen der Christlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären seyn, daß sie sämmtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzustellen. — Daher ist auch der Begriff einer Seele nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transscendente Hypostase, unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er, in seiner „einfachen Substanz", eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den Deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen. Die französischen Physiologen und Zootomen haben sich (bis vor Kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächste, allen jenen Philosophen sehr unbequeme Folge ihres gemeinschaftlichen Grundirrthums ist diese: da im Tode das erkennende Bewußtseyn augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseyns greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseyns vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtseyn ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtseyn, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewußtseyn verbunden ist, sondern sich zum Bewußtseyn, d. h. zur Erkenntniß, verhält wie Substanz zu Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die

Saite zum Resonanzboden, und der von Innen in das Bewußtseyn fällt, wie die Körperwelt von Außen. Nunmehr können wir die Unzerstörbarkeit dieses unsers eigentlichen Kernes und wahren Wesens fassen, trotz dem offenbaren Untergehen des Bewußtseyns im Tode und dem entsprechenden Nichtvorhandenseyn desselben vor der Geburt. Denn der Intellekt ist so vergänglich, wie das Gehirn, dessen Produkt, oder vielmehr Aktion er ist. Das Gehirn aber ist, wie der gesammte Organismus, Produkt, oder Erscheinung, kurz Sekundäres, des Willens, welcher allein das Unvergängliche ist.

Kapitel 19 *).

Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Accidenz unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, in sofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektität, des individuellen Willens, das Bild desselben, wie es sich darstellt in eben jenem Gehirn (welches wir, im ersten Buch, als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt, kennen gelernt haben), daher eben auch vermittelt durch dessen Erkenntnißformen, Raum, Zeit und Kausalität, folglich sich darstellend als ein Ausgedehntes, successiv Agirendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden, als mittelst der Sinne angeschaut werden die Glieder nur im

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 19 des ersten Bandes.

Gehirn. — Diesem zufolge kann man sagen: der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch; — der Intellekt ist, wie seine Objekte, bloße Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille: — sodann in einem mehr und mehr bildlichen Sinne, mithin gleichnißweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht.

Diese Thesis wollen wir nun zunächst durch folgende, dem innern Leben des Menschen angehörende Thatsachen dokumentiren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniß des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist.

1) Nicht nur das Bewußtseyn von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtseyn enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein Bewußtseyn. Denn Bewußtseyn besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtseyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d. h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand da ist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den Willen. Denn nicht nur das Wollen und Beschließen, im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben Das, was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher

Willensakt darstellt *). Nun aber ist in aller Erkenntniß das Erkannte das Erste und Wesentliche, nicht das Erkennende; sofern Jenes der πρωτοτυπος, dieses der εκτυπος ist. Daher muß auch im Selbstbewußtseyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erste und Ursprüngliche seyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten sich ungefähr wie der selbstleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Resonanzboden, wo dann der also entstehende Ton das Bewußtseyn wäre. — Als ein solches Sinnbild des Bewußtseyns können wir auch die Pflanze betrachten. Diese hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finstere, Feuchte, Kalte, diese ins Helle, Trockene, Warme strebend, sodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo sie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelstock (rhizoma, le collet). Die Wurzel ist das Wesentliche, Ursprüngliche, Perennirende, dessen Absterben das der Krone nach sich zieht, ist also das Primäre; die Krone hingegen ist das Ostensible, aber Entsprossene und, ohne daß die Wurzel stirbt, Vergehende, also das Sekundäre. Die Wurzel stellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelstock, wäre das Ich, welches, als gemeinschaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens, dessen Identität ich schon in meiner allerersten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem ersten philosophischen Erstaunen, das Wunder κατ' εξοχην genannt habe. Es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesammten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt. — Das hier aufgestellte Gleichniß läßt

*) Merkwürdig ist es, daß schon Augustinus dieses erkannt hat. Nämlich im vierzehnten Buche De civ. Dei, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

sich sogar bis auf die individuelle Beschaffenheit der Menschen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entsprießen pflegt; so finden die größten intellektuellen Fähigkeiten sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatischem Charakter und schwachen Leidenschaften würde den Saftpflanzen, die bei ansehnlicher, aus dicken Blättern bestehender Krone, sehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenschaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz ist, stellt sich physiologisch dadurch dar, daß die Thätigkeit des Gehirns bedingt ist durch die Bewegung, welche die großen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsschlage mittheilen; daher ein energischer Herzschlag, ja sogar, nach Bichat, ein kurzer Hals, ein Erforderniß großer Gehirnthätigkeit ist. Wohl aber findet sich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenschaftlicher, ungestümer Charakter, bei schwachem Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine so häufige, als widrige Erscheinung: man könnte sie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewußtseyn nicht bloß bildlich zu beschreiben, sondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderst aufzusuchen, was in jedem Bewußtseyn sich auf gleiche Weise vorfindet und daher, als das Gemeinsame und Konstante, auch das Wesentliche seyn wird. Sodann werden wir betrachten, was ein Bewußtseyn von dem andern unterscheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre seyn wird.

Das Bewußtseyn ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animalisches Bewußtseyn denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist. — Was nun also in jedem thierischen Bewußtseyn, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Dies wissen wir gewissermaaßen a priori. Denn so wundersam verschieden auch die zahllosen Arten der Thiere seyn mögen, so fremd uns auch eine neue, noch nie gesehene Gestalt derselben entgegentritt; so nehmen wir doch vorweg

das Innerste ihres Wesens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wissen nämlich; daß das Thier will, sogar auch was es will, nämlich Daseyn, Wohlseyn, Leben und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und sprechen, ohne Zaudern, von seiner Begierde, Abscheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnsucht u. s. f. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntniß zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewißheit. Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen überhaupt legen wir ihm sicher bei; weil ohne solche sein Wille nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinsichtlich der bestimmten Erkenntnißweise der Thiere und der genauen Gränzen derselben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbestimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unsere Verständigung mit ihnen oft schwierig ist und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künstlich zu Stande kommt. Hier also liegen Unterschiede des Bewußtseyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewußtseyn eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewußtseyns. Die Verschiedenheit der Aeußerungen desselben, in den verschiedenen Geschlechtern thierischer Wesen, beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißsphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar aus unserm eigenen Wesen; daher wir, so weit, auf mannigfaltige Weise mit ihnen sympathisiren. Hingegen die Kluft zwischen uns und ihnen entsteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwischen einem sehr klugen Thiere und einem sehr beschränkten Menschen ist, liegt zwischen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererseits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entspringende und Beide wieder assimilirende Aehnlichkeit zwischen ihnen bisweilen überraschend hervortritt und Erstaunen erregt. — Diese Betrachtung macht

deutlich, daß der Wille in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein bloßes Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches, nach den Erfordernissen dieses Dienstes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt ist. Wie, den Zwecken des Willens einer Thiergattung gemäß, sie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß versehen auftritt, so auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, dessen Funktion die zu ihrem Bestand erforderliche Intelligenz ist. Je komplicirter nämlich, in der aufsteigenden Reihe der Thiere, die Organisation wird, desto vielfacher werden auch ihre Bedürfnisse, und desto mannigfaltiger und specieller bestimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derselben taugen, desto verschlungener und entfernter mithin die Wege, zu diesen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müssen: in demselben Maaße müssen daher auch die Vorstellungen des Thieres vielseitiger, genauer, bestimmter und zusammenhängender, wie auch seine Aufmerksamkeit gespannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich sein Intellekt entwickelter und vollkommener seyn. Demgemäß sehen wir das Organ der Intelligenz, also das Cerebralsystem, sammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfnisse und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des vorstellenden Theiles des Bewußtseyns (im Gegensatz des wollenden) sich körperlich darstellen im immer größer werdenden Verhältniß des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervensystem, und sodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach Flourens) Ersteres die Werkstätte der Vorstellungen, Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen ist. Der letzte Schritt, den die Natur in dieser Hinsicht gethan hat, ist nun aber unverhältnißmäßig groß. Denn im Menschen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene anschauende Vorstellungskraft den höchsten Grad der Vollkommenheit; sondern die abstrakte Vorstellung, das Denken, d. i. die Vernunft, und mit ihr die Besonnenheit, kommt hinzu. Durch diese bedeutende Steigerung des Intellekts, also des sekundären Theiles des Bewußtseyns, erhält derselbe über den primären jetzt in sofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden seines

befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptsächliche seines Bewußtseyns ausmacht, und zwar um so mehr, je tiefer das Thier steht, so daß die untersten Thiere nur durch die Zugabe einer dumpfen Vorstellung sich von den Pflanzen unterscheiden; so tritt beim Menschen das Gegentheil ein. So heftig, selbst heftiger als die irgend eines Thieres, seine Begehrungen, als welche zu Leidenschaften anwachsen, auch sind; so bleibt dennoch sein Bewußtseyn fortwährend und vorwaltend mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptsächlich dieses den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philosophen, vermöge dessen sie als das Wesentliche und Primäre der sogenannten Seele, d. h. des innern oder geistigen Lebens des Menschen, das Denken setzen, es allemal voranstellend, das Wollen aber, als ein bloßes Ergebniß desselben, erst sekundär hinzukommen und nachfolgen lassen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, sogar die unteren, bei so äußerst geringer Erkenntniß, einen oft so unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philosophen gleichsam das Accidenz zur Substanz macht, führt er sie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr ist. — Jenes beim Menschen nun also eintretende relative Ueberwiegen des erkennenden Bewußtseyns über das begehrende, mithin des sekundären Theiles über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünstigten Individuen so weit gehen, daß, in den Zeitpunkten der höchsten Steigerung, der sekundäre oder erkennende Theil des Bewußtseyns sich vom wollenden ganz ablöst und für sich selbst in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, also ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des Genies hervorgehen, welche der Gegenstand unsers dritten Buches sind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden

Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. Hingegen der Wille, als Ursprüngliches und Ding an sich, kann nie unvollkommen seyn; sondern jeder Willensakt ist ganz was er seyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung, zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst; bloß seine Erregung hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht bloß Grade der Erregung, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines Wesens selbst, der Vollkommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menschen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der Wille allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengung vor sich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben so, wenn der Intellekt mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen.

welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets das selbe bleibt.

Diese grundverschiedene Natur des Willens und des Intellekts, die jenem wesentliche Einfachheit und Ursprünglichkeit, im Gegensatz der komplicirten und sekundären Beschaffenheit dieses, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr sonderbares Wechselspiel in unserm Innern beobachten und nun im Einzelnen zusehen, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufsteigen, den Willen in Bewegung setzen, und wie ganz gesondert und verschieden die Rollen Beider sind. Dies können wir nun zwar schon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während sie zunächst und an sich selbst bloß Gegenstände des Intellekts sind. Allein theils ist es hiebei nicht so augenfällig, daß auch diese Wirklichkeit als solche zunächst nur im Intellekt vorhanden ist; theils geht der Wechsel dabei meistens nicht so rasch vor sich, wie es nöthig ist, wenn die Sache leicht übersehbar und dadurch recht faßlich werden soll. Beides ist hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantasien sind, die wir auf den Willen einwirken lassen. Wenn wir z. B., mit uns selbst allein, unsere persönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; so preßt alsbald Angst das Herz zusammen und das Blut stockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengesetzten Ausganges über und läßt die Phantasie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen: so gerathen alsbald alle Pulse in freudige Bewegung und das Herz fühlt sich federleicht; bis der Intellekt aus seinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlaß die Erinnerung an eine längst ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: sogleich durchstürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Brust. Dann aber steige, zufällig angeregt, das Bild einer längst verlorenen Geliebten auf, an welches sich der ganze Roman, mit seinen Zauberscenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnsucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beschämender Vorfall ein: wir schrumpfen zusammen, möchten versinken, die Schamröthe steigt auf, und wir suchen oft durch irgend eine laute Aeuße-

tung uns gewaltsam davon abzulenken und zu zerstreuen, gleichsam die bösen Geister verscheuchend. — Man sieht, der Intellekt spielt auf und der Wille muß dazu tanzen: ja, jener läßt ihn die Rolle eines Kindes spielen, welches von seiner Wärterin, durch Vorschwätzen und Erzählen abwechselnd erfreulicher und trauriger Dinge, beliebig in die verschiedensten Stimmungen versetzt wird. Dies beruht darauf, daß der Wille an sich erkenntnißlos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist. Daher verhält sich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieser wie die ihn in Bewegung setzenden Ursachen: denn er ist das Medium der Motive. Bei dem Allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieser dem Intellekt, dessen Spiel er, wie gezeigt, sobald er ihn walten läßt, wird, ein Mal seine Oberherrschaft in letzter Instanz fühlbar macht, indem er ihm gewisse Vorstellungen verbietet, gewisse Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt, weil er weiß, d. h. von eben demselben Intellekt erfährt, daß sie ihn in irgend eine der oben dargestellten Bewegungen versetzen würden: er zügelt jetzt den Intellekt und zwingt ihn sich auf andere Dinge zu richten. So schwer dies oft seyn mag, muß es doch gelingen, sobald es dem Willen Ernst damit ist: denn das Widerstreben dabei geht nicht vom Intellekt aus, als welcher stets gleichgültig bleibt; sondern vom Willen selbst, der zu einer Vorstellung, die er in einer Hinsicht verabscheuet, in anderer Hinsicht eine Neigung hat. Sie ist ihm nämlich an sich interessant, eben weil sie ihn bewegt; aber zugleich sagt ihm die abstrakte Erkenntniß, daß sie ihn zwecklos in quaalvolle, oder unwürdige Erschütterung versetzen wird: dieser letztern Erkenntniß gemäß entscheidet er sich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorsam. Man nennt dies „Herr über sich seyn": offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der Titel Ἡγεμονικόν dem Willen gebüren: jedoch scheint derselbe wiederum dem Intellekt zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendeste Gleichniß für das Verhältniß Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.

Das hier dargelegte Verhältniß des Willens zum Intellekt ist ferner auch darin zu erkennen, daß der Intellekt den Beschlüssen des Willens ursprünglich ganz fremd ist. Er liefert ihm die Motive: aber wie sie gewirkt haben, erfährt er erst hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemisches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschen und Ueberraschen erfahren kann, und ihn auf der That seiner Aeußerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir selbst noch ein Skrupel entgegensteht, und dessen Ausführbarkeit andererseits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiß ist, indem sie von äußern, noch unentschiedenen Umständen abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entschluß zu fassen; weshalb ich die Sache für jetzt auf sich beruhen lasse. Da weiß ich nun oft nicht, wie fest ich schon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin und wie sehr ich, trotz dem Skrupel, seine Ausführung wünsche: d. h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günstige Nachricht: sogleich steigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltsame Freudigkeit auf, die sich über mein ganzes Wesen verbreitet und es in dauernden Besitz nimmt, zu meinem eigenen Erstaunen. Denn jetzt erst erfährt mein Intellekt, wie fest bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieser ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematisch und jenem Skrupel schwerlich gewachsen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit großem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beschwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich was ich so eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf dem selben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erstaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude

und Erleichterung geſchieht. — Oft wiſſen wir nicht was wir wünſchen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunſch hegen, ohne ihn uns einzugeſtehen, oder auch nur zum klaren Bewußtſeyn kommen zu laſſen; weil der Intellekt nichts davon erfahren ſoll; indem die gute Meinung, welche wir von uns ſelbſt haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, ſo erfahren wir an unſerer Freude, nicht ohne Beſchämung, daß wir Dies gewünſcht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wiſſen wir bisweilen nicht; weil uns der Muth fehlt, es uns zum klaren Bewußtſeyn zu bringen. — Sogar ſind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlaſſen, ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, ſondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingeſtehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns ſelbſt hegen, keineswegs entſpricht. Z. B. wir unterlaſſen etwas, aus rein moraliſchen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, ſobald alle Gefahr beſeitigt iſt. In einzelnen Fällen kann es hiemit ſo weit gehen, daß ein Menſch das eigentliche Motiv ſeiner Handlung nicht ein Mal muthmaaßt, ja, durch ein ſolches bewogen zu werden ſich nicht für fähig hält: dennoch iſt es das eigentliche Motiv ſeiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem Dieſen eine Beſtätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja, ſogar einen Kommentar zum Sokratiſchen γνωθι σαυτον und deſſen Schwierigkeit. — Wenn nun hingegen, wie alle Philoſophen wähnten, der Intellekt unſer eigentliches Weſen ausmachte und die Willensbeſchlüſſe ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; ſo müßte für unſern moraliſchen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln wähnen, entſcheidend ſeyn; auf analoge Art, wie die Abſicht, nicht der Erfolg, hierin entſcheidend iſt. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterſchied zwiſchen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. — Alle hier dargeſtellten Fälle alſo, dazu jeder Aufmerkſame Analoga an ſich ſelbſt beobachten kann, laſſen uns ſehen, wie der Intellekt dem Willen ſo fremd

ist, daß er von diesem bisweilen sogar mystifizirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkstätte seiner Beschlüsse dringt er nicht. Er ist zwar ein Vertrauter des Willens, jedoch ein Vertrauter, der nicht Alles erfährt. Eine Bestätigung hievon giebt auch noch die Thatsache, welche fast Jeder an sich zu beobachten ein Mal Gelegenheit haben wird, daß bisweilen der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgend einen großen und kühnen Entschluß gefaßt haben, — der als solcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Versprechen ist; — so bleibt oft in unserm Innern ein leiser, nicht eingestandener Zweifel, ob es auch ganz ernstlich damit gemeint sei, ob wir auch bei der Ausführung nicht wanken oder zurückweichen, sondern Festigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der That, um uns selbst von der Aufrichtigkeit des Entschlusses zu überzeugen. —

Alle diese Thatsachen bezeugen die gänzliche Verschiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des Ersteren und die untergeordnete Stellung des Letzteren.

4) Der Intellekt ermüdet; der Wille ist unermüdlich. — Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirnes, wie die des Armes, nach anhaltender Körperarbeit. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft: Wollen hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen. Daher, wenn unser Wille stark aufgeregt ist, wie in allen Affekten, also im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübniß u. s. w., und man fordert uns jetzt zum Erkennen, etwan in der Absicht der Berichtigung der Motive jener Affekte, auf; so bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu anthun müssen, den Uebergang aus der ursprünglichen, natürlichen und selbsteigenen, in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Thätigkeit. — Denn der Wille allein ist αυτοματος und daher ακαματος και αγηρατος ἡμαρα παντα (lassitudinis et senii expers in sempiternum). Er allein ist unaufgefordert, daher oft zu früh und zu sehr, thätig, und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zwecklosses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem

ſie ſtrotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h. ſie wollen, ohne zu wiſſen was ſie wollen. Hieher gehört auch was Cabanis bemerkt: Toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déjà par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. (Rapports du physique et moral, Vol. I, p. 123.) — Der Intellekt hingegen entwickelt ſich langſam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend, welche ſeine Bedingungen ſind; eben weil er nur eine ſomatiſche Funktion iſt. Weil das Gehirn ſchon mit dem ſiebenten Jahre ſeine volle Größe erlangt hat, werden die Kinder, von dem an, ſo auffallend intelligent, wißbegierig und vernünftig. Danach aber kommt die Pubertät: ſie ertheilt dem Gehirn gewiſſermaaßen einen Widerhalt, oder einen Reſonanzboden, und hebt mit Einem Male den Intellekt um eine große Stufe, gleichſam um eine Oktave, entſprechend ihrem Herabſetzen der Stimme um eine ſolche. Aber zugleich widerſtreben jetzt die auftretenden thieriſchen Begierden und Leidenſchaften der Vernünftigkeit, welche vorher herrſchte, und Dies nimmt zu. Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt ferner der Fehler, welcher, mehr oder weniger, wohl allen Menſchen von Natur eigen iſt und nur durch Bildung bezwungen wird: die Voreiligkeit. Sie beſteht darin, daß der Wille vor der Zeit an ſein Geſchäft eilt. Dieſes nämlich iſt das rein Aktive und Exekutive, welches erſt eintreten ſoll, nachdem das Explorative und Deliberative, alſo das Erkennende, ſein Geſchäft völlig und ganz beendigt hat. Aber ſelten wird dieſe Zeit wirklich abgewartet. Kaum ſind über die vorliegenden Umſtände, oder die eingetretene Begebenheit, oder die mitgetheilte fremde Meinung, einige wenige Data von der Erkenntniß obenhin aufgefaßt und flüchtig zuſammengerafft; ſo tritt ſchon aus der Tiefe des Gemüths der ſtets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor, und zeigt ſich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Be-

gierde, Neid, Betrübniß, Eifer, Zorn, Wuth, und treibt zu raschen Worten oder Thaten, auf welche meistens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, daß das Hegemonikon, der Intellekt, mit seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Ueberlegens ihres Zusammenhanges und Beschließens des Rathsamen, nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete; sondern lange vor seiner Zeit vorsprang mit „jetzt ist die Reihe an mir!" und sofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerstand leistete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieser, αυτοματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig ist; daher er vom Willen leicht bei Seite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits, mit der äußersten Anstrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieserhalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendesten Umständen, den Kopf oben behalten, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen und, wo Andre schon außer sich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz Anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranschaulichung der belobten Eigenschaft pflegte Iffland zu geben, als Hetmann der Kosaken, im Benjowski, wann die Verschworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchse vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, sie würde abgedrückt, sobald er einen Schrei thäte: Iffland blies in die Mündung der Büchse, um zu erproben, ob sie auch geladen sei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir sie recht gründlich, aus ihren Ursachen, verständen und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beschaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir sie früher zum Gegenstand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdrusses machten. — Denn was, für ein unbändiges Roß, Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt: an diesem Zügel muß er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft,

die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde, identisch mit dieser. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiß zwischen die Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiß ganz verloren, und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen und daß der Intellekt so verschieden von ihm ist, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in diesem Zustande, der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt.

Also auch diese Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft, wie die Volta'sche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe: sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermäßig und unausgesetzt angespannt; so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehen kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Ueberanstrengung des Intellekts, oder Gehirns, ist es zuzuschreiben, wenn diese Uebel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist es zu erklären, daß Swift wahnsinnig, Kant kindisch wurde, Walter Scott, auch Wordsworth, Southey und viele minorum gentium stumpf und unfähig. Goethe ist bis an sein Ende klar, geisteskräftig und geistesthätig geblieben; weil er, der stets Welt- und Hofmann war, niemals seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Das Selbe gilt von Wieland und dem einundneunzigjährigen Knebel, wie auch von Voltaire. Dieses

Alles nun aber beweist, wie sehr sekundär, physisch und ein bloßes Werkzeug der Intellekt ist. Eben deshalb auch bedarf er, auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit, der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit, im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, dessen bloße Funktion er ist, welches ihm daher eben so vorhergängig ist, wie der Magen der Verdauung, oder die Körper ihrem Stoß, und mit welchem er, im Alter, verwelkt und versiegt. — Der Wille hingegen, als das Ding an sich, ist nie träge, absolut unermüdlich, seine Thätigkeit ist seine Essenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafs, vom Intellekt verlassen ist und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, ist er als Lebenskraft thätig, besorgt desto ungestörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeschlichenen Unregelmäßigkeiten desselben wieder in Ordnung. Denn er ist nicht, wie der Intellekt, eine Funktion des Leibes; sondern der Leib ist seine Funktion: daher ist er diesem ordine rerum vorgängig, als dessen metaphysisches Substrat, als das Ansich der Erscheinung desselben. Seine Unermüdlichkeit theilt er, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit, diesem primum mobile des Organismus, welches deshalb sein Symbol und Synonym geworden ist. Auch schwindet er nicht, im Alter, sondern will noch immer was er gewollt hat, ja wird fester und unbiegsamer, als er in der Jugend gewesen, unversöhnlicher, eigensinniger, unlenksamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieses ihm allenfalls beizukommen ist.

Auch die durchgängige Schwäche und Unvollkommenheit des Intellekts, wie sie in der Urtheilslosigkeit, Beschränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeisten Menschen zu Tage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzugekommenes, bloß Instrumentales, sondern das unmittelbare und ursprüngliche Wesen der sogenannten Seele, oder überhaupt des innern Menschen wäre; wie alle bisherigen Philosophen es angenommen haben. Denn wie sollte das ursprüngliche Wesen, in seiner unmittelbaren und eigenthümlichen Funktion, so häufig irren und fehlen? — Das wirklich Ursprüngliche im menschlichen Bewußtseyn, das Wollen, geht eben auch allemal vollkommen von Statten: jedes Wesen will unabläßig, tüchtig

und entschieden. Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehen, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. Hierüber verweise ich auf unser viertes Buch und auf meine Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral".

5) Daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, daß dieser seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille schweigt und pausirt; hingegen durch jede merkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört, und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel steht; doch hindert jener diese nicht.

Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn läßt uns nicht mehr wissen was wir thun, noch weniger was wir sagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen: fast eben so wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Deshalb sind zum Bestehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agiren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben ist jene ihre Bedingung, und Beide sind nahe verwandt, sind selten, und stets nur komparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vortheil, weil sie den Gebrauch des Intellekts,

gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Ueberlegenheit verleihen. Wer sie nicht hat, erkennt erst nach verschwundener Gelegenheit was zu thun, oder zu sagen gewesen. Sehr treffend sagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. dessen Wille so stark aufgeregt ist, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er sei entrüstet: denn die richtige Erkenntniß der Umstände und Verhältnisse ist unsere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menschen. In diesem Sinne sagt Balthazar Gracian: es la passion enemiga declarada de la cordura (die Leidenschaft ist der erklärte Feind der Klugheit). — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verschiedenes, sondern, wie man es bisher ansah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich ursprüngliche Funktionen eines schlechthin einfachen Wesens; so müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt besteht, auch der Intellekt mit gesteigert werden: allein er wird, wie wir gesehen haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen, dessen Erschütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder sogleich aufhebt. Der Organismus ist der Wille selbst, ist verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeschauter Wille: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüstigen Affekte manche seiner Funktionen, wie Respiration, Blutumlauf, Gallenabsonderung, Muskelkraft, erhöht und beschleunigt. Der Intellekt hingegen ist die bloße Funktion des Gehirns, welches vom Organismus nur parasitisch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des Willens, und mit ihm des Organismus, die für sich bestehende und keine andern Bedürfnisse, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirnes stören oder lähmen.

Dieser störende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt ist aber nicht allein in den durch die Affekten herbeigeführten Perturbationen nachzuweisen, sondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälschungen des Denkens durch unsere Neigungen. Die Hoffnung läßt uns was wir wünschen, die Furcht was wir besorgen, als

wahrscheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenstand. Plato (nach Aelian, V. H., 13, 28) hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellekt, wann dieser nicht vermag das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröſters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt, und sie nun diese alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollständiges disjunktives Urtheil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden sie nicht darauf geachtet haben, daß dieser dann fast immer der für sie ungünstigste war. Dies ist daraus zu erklären, daß, während ihr Intellekt die Möglichkeiten vollständig zu überschauen vermeinte, die schlimmste von allen ihm ganz unsichtbar blieb; weil der Wille sie gleichsam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt so bemeisterte, daß er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieser, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrscheinlichste gewesen. Jedoch in entschieden melancholischen, oder aber durch diese nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt sich der Hergang wohl auch um, indem hier die Besorgniß die Rolle spielt, welche dort die Hoffnung. Der erste Schein einer Gefahr versetzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu untersuchen; so wird er als inkompetent, ja, als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Größe der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht suchen, welche er, sich selber überlassen, bald erkennen

würde; ſondern wird genöthigt, ſogleich den unglücklichſten Ausgang ihnen vorzuſtellen, wenn auch er ſelbſt ihn kaum als möglich denken kann:

Such as we know is false, yet dread in sooth,
Because the worst is ever nearest truth *).
(Byron, Lara. C. 1.)

Liebe und Haß verfälſchen unſer Urtheil gänzlich: an unſern Feinden ſehen wir nichts, als Fehler, an unſern Lieblingen lauter Vorzüge, und ſelbſt ihre Fehler ſcheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unſer Vortheil, welcher Art er auch ſei, über unſer Urtheil aus: was ihm gemäß iſt, erſcheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, ſtellt ſich uns, im vollen Ernſt, als ungerecht und abſcheulich, oder zweckwidrig und abſurd dar. Daher ſo viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypotheſe giebt uns Luchsaugen für alles ſie Beſtätigende, und macht uns blind für alles ihr Widerſprechende. Was unſerer Partei, unſerm Plane, unſerm Wunſche, unſerer Hoffnung entgegenſteht, können wir oft gar nicht faſſen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günſtige hingegen ſpringt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerſtrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir unſer Leben hindurch feſt, und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns ſelber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir ſo lange und ſo oft das Falſche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unſer Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und beſtochen. Sehr ſchön hat dies Bako von Verulam ausgedrückt in den Worten: Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus; id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit (Org. nov., I, 14). Offenbar iſt es auch Dieſes, was allen neuen Grundanſichten in den Wiſſenſchaften und allen Wider-

*) Etwas, das wir als falſch erkennen, dennoch ernſtlich fürchten; weil das Schlimmſte ſtets der Wahrheit am nächſten liegt.

legungen sanktionirter Irrthümer entgegensteht: denn nicht leicht wird Einer die Richtigkeit Dessen einsehen, was ihn unglaublicher Gedankenlosigkeit überführt. Hieraus allein ist es erklärlich, daß die so klaren und einfachen Wahrheiten der Goethe'schen Farbenlehre von den Physikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn selbst Goethe hat erfahren müssen, einen wie viel schwereren Stand man hat, wenn man den Menschen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheißt; daher es viel glücklicher ist, zum Poeten, als zum Philosophen geboren zu seyn. Je hartnäckiger nun aber andererseits ein Irrthum festgehalten wurde, desto beschämender wird nachher die Ueberführung. Bei einem umgestoßenen System, wie bei einer geschlagenen Armee, ist der Klügste, wer zuerst davonläuft.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, ist ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beispiel dieses, daß wir, bei Rechnungen, uns viel öfter zu unserm Vortheil als zu unserm Nachtheil verrechnen, und zwar ohne die mindeste unredliche Absicht, bloß durch den unbewußten Hang, unser Debet zu verkleinern und unser Credit zu vergrößern.

Hieher gehört endlich noch die Thatsache, daß, bei einem zu ertheilenden Rath, die geringste Absicht des Berathers meistens seine auch noch so große Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, daß er aus dieser spreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, selbst von sonst redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse irgendwie dabei im Spiel ist, können wir eben daran ermessen, daß wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns schmeichelt, oder eine Hypothese uns verblendet, oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren, Abbruch thut: denn daran sehen wir den unmittelbaren und unbewußten nachtheiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntniß. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn, bei Fragen um Rath, der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktirt, ehe die Frage auch nur bis zum Forum seines Urtheils durchdringen konnte.

Nur mit Einem Worte will ich hier auf Dasjenige deuten, was im folgenden Buche ausführlich erörtert wird, daß nämlich

die vollkommenſte Erkenntniß, alſo die rein objektive, d. h. die geniale Auffaſſung der Welt, bedingt iſt durch ein ſo tiefes Schweigen des Willens, daß, ſo lange ſie anhält, ſogar die Individualität aus dem Bewußtſeyn verſchwindet und der Menſch als reines Subjekt des Erkennens, welches das Korrelat der Idee iſt, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, ſtörende Einfluß des Willens auf den Intellekt, und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieſes, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operiren, ſobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns alſo einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unſers Weſens ſei und mit urſprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur ſekundär und bedingterweiſe wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniß durch den Willen entſprechende, unmittelbare Störung dieſes durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer ſolchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falſch aufgefaßte Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in ſeiner eigenen Funktion iſt, der rein auf ſeinem Gebiete begangen wird, und der Einfluß deſſelben auf den Willen ein völlig mittelbarer iſt. Scheinbarer wäre es, die Unſchlüſſigkeit dahin zu ziehen, als bei welcher, durch den Widerſtreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieſer in Stillſtand geräth, alſo gehemmt iſt. Allein bei näherer Betrachtung wird es ſehr deutlich, daß die Urſache dieſer Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellekts als ſolcher liegt, ſondern ganz allein in den durch dieſelbe vermittelten äußeren Gegenſtänden, als welche dieſes Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß ſtehen, daß ſie ihn nach verſchiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen: dieſe eigentliche Urſache wirkt bloß durch den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch; wiewohl freilich nur unter der Vorausſetzung, daß er ſcharf genug ſei, die Gegenſtände und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufaſſen. Unentſchloſſenheit, als Charaktereigenſchaft, iſt eben ſo ſehr durch Eigenſchaften des Willens als des Intellekts bedingt. Aeußerſt beſchränkten Köpfen iſt ſie freilich nicht eigen; weil ihr ſchwacher Verſtand ſie theils nicht

so vielfache Eigenschaften und Verhältnisse an den Dingen entdecken läßt, theils auch der Anstrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächst über die muthmaaßlichen Folgen jedes Schrittes so wenig gewachsen ist, daß sie lieber nach dem ersten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, sich sofort entschließen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verstande: sobald daher bei diesen eine zarte Vorsorge für das eigene Wohl, d. h. ein sehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und stets geborgen seyn will, hinzukommt; so führt dies eine gewisse Aengstlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentschlossenheit herbei. Diese Eigenschaft deutet also durchaus nicht auf Mangel an Verstand, wohl aber an Muth. Sehr eminente Köpfe jedoch übersehen die Verhältnisse und deren wahrscheinliche Entwickelungen mit solcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß sie, wenn nur noch von einigem Muth unterstützt, dadurch diejenige rasche Entschlossenheit und Festigkeit erlangen, welche sie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu spielen, falls Zeit und Umstände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als solchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exceptionelle seyn, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, also derjenigen hohen Begabung ist, die man als Genie bezeichnet. Eine solche nämlich ist der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich. Daher eben sind es nicht die eigentlich großen Geister, welche die historischen Charaktere abgeben, indem sie, die Masse der Menschheit zu lenken und zu beherrschen fähig, die Welthändel durchkämpften; sondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapacität des Geistes, aber großer Festigkeit, Entschiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie sie bei sehr hoher Intelligenz gar nicht bestehen kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, daß der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6) Im Gegensatz der dargelegten Hindernisse und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beispielen zeigen, wie, auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bis-

weilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die sekundäre des Andern erkennen, und sichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältnisse eines Werkzeuges steht.

Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. — Der Verstand des stumpfesten Menschen wird scharf, wann es sehr angelegene Objekte seines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterscheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinsten Umstände, welche auf sein Wünschen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Ueberraschung bemerkten Schlauheit der Dummen. Eben deshalb sagt Jesaias mit Recht vexatio dat intellectum, welches daher auch sprichwörtlich gebraucht wird: ihm verwandt ist das deutsche Sprichwort „die Noth ist die Mutter der Künste", — wobei jedoch die schönen Künste auszunehmen sind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konception, aus einer völlig willenlosen und nur dadurch rein objektiven Anschauung hervorgehen muß, wenn sie ächt seyn sollen. — Selbst der Verstand der Thiere wird durch die Noth bedeutend gesteigert, so daß sie in schwierigen Fällen Dinge leisten, über die wir erstaunen: z. B. fast alle berechnen, daß es sicherer ist, nicht zu fliehen, wann sie sich ungesehen glauben: daher liegt der Hase still in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an sich vorbeigehen; Insekten, wenn sie nicht entrinnen können, stellen sich todt u. s. f. Genauer kann man diesen Einfluß kennen lernen durch die specielle Selbstbildungsgeschichte des Wolfes, unter dem Sporn der großen Schwierigkeit seiner Stellung im civilisirten Europa: sie ist zu finden im zweiten Briefe des vortrefflichen Buches von Leroy, Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Gleich darauf folgt, im dritten Briefe, die hohe Schule des Fuchses, welcher, in gleich schwieriger Lage, viel geringere Körperkräfte hat, die bei ihm durch größern Verstand ersetzt sind, der aber doch erst durch den beständigen Kampf mit der Noth einerseits und der

Gefahr andererseits, also unter dem Sporn des Willens, den hohen Grad von Schlauheit erreicht, welcher ihn, besonders im Alter, auszeichnet. Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maaß seiner Kräfte hinaus treibt.

Eben so wird auch das Gedächtniß durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erstreckt sich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirthshause stehen, in welchem es längst ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniß für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben; und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieser Hinsicht giebt die Selbstbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen ist mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte, oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes, persönliches Interesse; so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wie weit sie mich angenehm, oder unangenehm affizirte, und auch auf welche specielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade, mich kränkte, oder ängstigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtniß erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menschen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo, wann und was es gewesen, noch wer er sei; hingegen ruft sein

Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals seine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob sie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art sie es gewesen: also bloß den Anklang des Willens hat das Gedächtniß aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Man könnte Das, was diesem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen: dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zusammenhange Beider so weit, daß, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebniß gelangen wird, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Anknüpfungspunktes, oder vielmehr eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen reihen, und der sie fest zusammenhält, oder daß der Wille gleichsam der Grund ist, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben, und ohne den sie nicht haften könnten; und daß daher an einer reinen Intelligenz, d. h. an einem bloß erkennenden und ganz willenlosen Wesen, sich ein Gedächtniß nicht wohl denken läßt. Demnach ist die oben dargelegte Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft nur der höhere Grad Dessen, was bei allem Behalten und Erinnern Statt findet; indem dessen Basis und Bedingung stets der Wille ist. — Also auch an allem Diesen wird sichtbar, wie sehr viel innerlicher uns der Wille ist, als der Intellekt. Dies zu bestätigen können auch noch folgende Thatsachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas besinnen wollen, und dies nach einiger Anstrengung gelingt: — eben so, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder versagt der Intellekt dem Willen den Gehorsam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren streben, oder wenn wir vom Gedächtniß etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei solchen Anlässen, macht sein Verhältniß zu diesem und die Verschiedenheit Beider sehr kenntlich. Sogar bringt der durch diesen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden, oder gar am folgenden Morgen, ganz unerwartet und zur Unzeit, diensteifrig nach. — Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; sondern dieser ist bloß der Ministerrath jenes Souverains: er

legt ihm allerlei vor, wonach dieſer erwählt was ſeinem Weſen gemäß iſt, wiewohl ſich dabei mit Nothwendigkeit beſtimmend; weil dies Weſen unveränderlich feſt ſteht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben iſt keine Ethik möglich, die den Willen ſelbſt modelte und beſſerte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die Erkenntniß: dieſe aber beſtimmt nie den Willen ſelbſt, d. h. den Grund-Charakter des Wollens, ſondern bloß deſſen Anwendung auf die vorliegenden Umſtände. Eine berichtigte Erkenntniß kann das Handeln nur in ſo weit modifiziren, als ſie die dem Willen zugänglichen Objekte ſeiner Wahl genauer nachweiſt und richtiger beurtheilen läßt; wodurch er nunmehr ſein Verhältniß zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher ſieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen iſt. Aber über das Wollen ſelbſt, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime deſſelben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen beſtimme, iſt wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile ſeiner Schritte ſei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler ſeines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den feſten und redlichen Vorſatz, ſich zu beſſern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächſter Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorſatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male ſo durchgemacht iſt, wird er inne, daß er ſich nicht beſſern kann, daß der Fehler in ſeiner Natur und Perſönlichkeit liegt, ja mit dieſer Eins iſt. Jetzt wird er ſeine Natur und Perſönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein ſchmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewiſſenspein ſteigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier ſehen wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir ſehen Jenes, als ein bloß theoretiſches Vermögen, den zu lobenden und daher wünſchenswerthen Lebenswandel vorzeichnen und aufſtellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehen; und dann wieder das Erſte mit ohnmächtigen Klagen über die Beſchaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es ſich durch eben dieſe Betrübniß wieder identifizirt. Wille und Intellekt treten hier ſehr deutlich auseinander. Dabei zeigt ſich der Wille als

das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Wesentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler desselben bejammert und keinen Trost findet an der Richtigkeit der Erkenntniß, als seiner eigenen Funktion. Dieser zeigt sich also als ganz sekundär; nämlich theils als Zuschauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von außen bestimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, seine Vorschriften abfaßt und ändert. Specielle Erläuterungen dieses Gegenstandes findet man in den Parergis, Bd. 2, §. 118. — Demgemäß wird auch, bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern, sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch die selbe, welche die des Knaben war: andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. In der ersten Lebenshälfte lacht meistens das Heute über das Gestern, ja sieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellekt war, mit seinen Funktionen der Einsicht und Erkenntniß, als welche, täglich neuen Stoff von außen sich aneignend, ein stets verändertes Gedankensystem darstellen; während zudem auch er selbst, mit dem Aufblühen und Welken des Organismus, steigt und sinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtseyn hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus, der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit.

7) Wenn, der allgemeinen Annahme gemäß, der Wille aus der Erkenntniß hervorgienge, als ihr Resultat oder Produkt; so müßte, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniß, Einsicht, Verstand seyn. Dem ist aber ganz und gar nicht so: vielmehr finden wir, in vielen Menschen, einen starken, d. h. entschiedenen, ent-

schlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorstellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen ist; so daß er gleichsam in einem Sack steckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft starrsinnigem Willen, noch viel weniger Verstand; die Pflanzen endlich bloßen Willen ohne alle Erkenntniß.

Entspränge das Wollen bloß aus der Erkenntniß; so müßte unser Zorn seinem jedesmaligen Anlaß, oder wenigstens unserm Verständniß desselben, genau angemessen seyn; indem auch er nichts weiter, als das Resultat der gegenwärtigen Erkenntniß wäre. So fällt es aber sehr selten aus: vielmehr geht der Zorn meistens weit über den Anlaß hinaus. Unser Wüthen und Rasen, der furor brevis, oft bei geringen Anlässen und ohne Irrthum hinsichtlich derselben, gleicht dem Toben eines bösen Dämons, welcher, eingesperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt sie gefunden zu haben. Dem könnte nicht so seyn, wenn der Grund unsers Wesens ein Erkennendes und das Wollen ein bloßes Resultat der Erkenntniß wäre: denn wie käme in das Resultat, was nicht in den Elementen desselben lag? Kann doch die Konklusion nicht mehr enthalten, als die Prämissen. Der Wille zeigt sich also auch hier als ein von der Erkenntniß ganz verschiedenes Wesen, welches sich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Gesetzen seiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt, als bloßes Werkzeug des Willens, ist von ihm so verschieden, wie der Hammer vom Schmid. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig ist, bleibt solche kalt. Es ist fast als wäre der Mensch selbst nicht dabei. Auch kann er dann sich eigentlich nicht kompromittiren, sondern höchstens blamiren. Erst wann der Wille ins Spiel kommt, ist der Mensch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja, es geht oft heiß her. Immer ist es der Wille, dem man die Lebenswärme zuschreibt: hingegen sagt man der kalte Verstand, oder eine Sache kalt untersuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken.

Versucht man das Verhältniß umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; so ist es, als machte man den Schmid zum Werkzeug des Hammers.

Nichts ist verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit seinem Verstande zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht verstehen will; daß man also es mit seinem Willen zu thun hatte, welcher sich der Wahrheit verschließt und muthwillig Mißverständnisse, Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vorgeblichem Nichteinsehen verschanzend. Da ist ihm freilich so nicht beizukommen: denn Gründe und Beweise, gegen den Willen angewandt, sind wie die Stöße eines Hohlspiegelphantoms gegen einen festen Körper. Daher auch der so oft wiederholte Ausspruch: Stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Gesagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wissenschaften sind sie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigsten Wahrheiten, der seltensten Leistungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Interesse haben, sie nicht gelten zu lassen, welches nun entweder daraus entspringt, daß solche Dem widersprechen, was sie selbst täglich lehren, oder daraus, daß sie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, schon weil allezeit die Losung der Mediokren seyn wird: Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie Helvetius den Ausspruch der Epheser, in Cicero's fünftem Tuskulanischen Buche (c. 36), allerliebst wiedergegeben hat; oder, wie ein Spruch des Abyssiniers Fit Arari es giebt: „Der Demant ist unter den Quarzen verfehmt". Wer also von dieser stets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung seiner Leistungen erwartet, wird sich sehr getäuscht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinter kommt, daß, während er sich an die Erkenntniß wendete, er es mit dem Willen zu thun hatte, also ganz in dem oben beschriebenen Fall sich befindet, ja, eigentlich Dem gleicht, der seine Sache vor einem Gerichte führt, dessen Beisitzer sämmtlich bestochen sind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr Wille, nicht ihre

Einsicht, ihm entgegenstand, sogar den vollgültigsten Beweis erhalten: wenn nämlich Einer und der Andere von ihnen sich zum Plagiat entschließt. Da wird er mit Erstaunen sehen, wie feine Kenner sie sind, welchen richtigen Takt sie für fremdes Verdienst haben und wie treffend sie das Beste herauszufinden wissen; den Sperlingen gleich, welche die reifsten Kirschen nicht verfehlen. —

Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniß tritt ein, wenn man, bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise, den Willen der Angeredeten für sich hat: da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar, wie der Tag. Das wissen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt sich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenschaften, also Vorzüge und Fehler, einerseits des Willens und Charakters, andererseits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniß zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geschichte und Erfahrung lehren, daß Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt sich genugsam aus der unaussprechlich großen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung sind: daher man diese auch täglich im Verein antrifft. Inzwischen schließt man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von diesem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: sondern jeder Unbefangene nimmt sie als völlig gesonderte Eigenschaften, deren Vorhandenseyn jedes für sich, durch Erfahrung auszumachen ist. Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehen, und ich glaube nicht, daß Balthazar Gracian (Discreto, p. 406) Recht hat zu sagen: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es seyn, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie

manche Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung und indem sie gelegentlich was ihnen an Verstande abgeht durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. Hieraus wird beiläufig auch begreiflich, warum, einem sehr überlegenen Kopfe gegenüber, fast Jeder leicht boshaft wird. Andererseits wieder stehen die Dummen sehr oft im Ruf besonderer Herzensgüte, der sich jedoch so selten bestätigt, daß ich mich habe wundern müssen, wie sie ihn erlangten, bis ich den Schlüssel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir schmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu seinem nähern Umgange am liebsten Jemanden, dem er an Verstande ein wenig überlegen ist: denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich, weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, I, 5). Aus dem selben Grunde flieht Jeder Den, der ihm überlegen ist; weshalb Lichtenberg ganz richtig bemerkt: „Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf, als der deklarirteste Schurke": dem entsprechend sagt Helvetius: Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit; und Dr. Johnson versichert uns, daß there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*) (Boswell; aet. anno 74). Um diese so allgemein und sorgfältig verhehlte Wahrheit noch schonungsloser an das Licht zu ziehen, füge ich Merks, des berühmten Jugendfreundes Goethe's, Ausdruck derselben hinzu, aus seiner Erzählung Lindor: „Er besaß Talente, die ihm die Natur gegeben und die er sich durch Kenntnisse erworben hatte, und diese brachten zuwege, daß er in den meisten Gesellschaften die werthen Anwesenden weit hinter sich ließ. Wenn das Publikum,

*) Durch nichts erbittert Einer die meisten Menschen mehr, als dadurch, daß er seine Ueberlegenheit in der Konversation zu glänzen an den Tag legt. Für den Augenblick scheinen sie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen sie ihn, aus Neid.

in dem Moment von Augenweide an einem außerordentlichen Menschen, diese Vorzüge auch hinunterschluckt, ohne sie gerade sogleich arg auszulegen; so bleibt doch ein gewisser Eindruck von dieser Erscheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für Denjenigen, der daran Schuld ist, bei ernsthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne daß sich es Jeder mit Bewußtseyn hinters Ohr schreibt, daß er dies Mal beleidigt war, so stellt er sich doch, bei einer Beförderung dieses Menschen, nicht ungern stummer Weise in den Weg." — Dieserhalb also isolirt große geistige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigstens im Stillen, verhaßt. Das Gegentheil nun ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht; zumal da Mancher nur bei ihnen finden kann, was er, nach dem oben erwähnten Gesetze seiner Natur, suchen muß. Diesen wahren Grund einer solchen Zuneigung wird jedoch Keiner sich selber, geschweige Andern gestehen, und wird daher, als plausibeln Vorwand für dieselbe, seinem Auserwählten eine besondere Herzensgüte andichten, die, wie gesagt, höchst selten und nur zufällig ein Mal neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist. — Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits läßt sich nicht behaupten, daß der große Verstand dies sei: vielmehr ist ohne einen solchen noch kein Bösewicht im Großen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann zusammenbestehen mit der ärgsten moralischen Verworfenheit. Ein Beispiel hievon gab Bako v. Verulam: undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig, gieng er endlich so weit, daß er, als Lord Großkanzler und höchster Richter des Reichs, sich bei Civilprocessen oft bestechen ließ: angeklagt vor seinen Pairs bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestoßen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe, nebst Einsperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recension der neuen Ausgabe der Werke Bako's in der Edinburgh Review, August 1837.) Deshalb nennt ihn auch Pope the wisest, brightest, meanest of mankind *). Essay on man, IV, 282. Ein ähnliches Beispiel liefert der Historiker Guicciardini, von welchem Rosini, in

*) Den weisesten, glänzendesten, niederträchtigsten der Menschen.

den, seinem Geschichtsroman Luisa Strozzi beigegebenen, aus guten, gleichzeitigen Quellen geschöpften Notizie storiche sagt: Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc. *)

Wenn nun von einem Menschen gesagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen schlechten Kopf"; von einem andern aber: „er hat einen sehr guten Kopf, jedoch ein schlechtes Herz"; so fühlt Jeder, daß beim Ersteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entsprechend sehen wir, wenn Jemand eine schlechte Handlung begangen hat, seine Freunde und ihn selbst bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; schlechte Streiche werden sie Verirrungen nennen, werden sagen, es sei bloßer Unverstand gewesen, Unüberlegtheit, Leichtsinn, Thorheit; ja, sie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geistesstörung und, wenn es ein schweres Verbrechen betrifft, sogar Wahnsinn vorschützen, um nur den Willen von der Schuld zu befreien. Und eben so wir selbst, wenn wir einen Unfall oder Schaden verursacht haben, werden, vor Andern und vor uns selbst, sehr gern unsere stultitia anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia auszuweichen. Dem entsprechend ist, bei gleich ungerechtem Urtheil des Richters, der Unterschied, ob er geirrt habe, oder bestochen gewesen sei, so himmelweit. Alles Dieses bezeugt genugsam, daß der Wille allein das Wirkliche und das Wesentliche, der Kern des Menschen ist, der Intellekt aber bloß sein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft seyn mag, ohne daß er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverstan-

*) Von Denen, welche Geist und Gelehrsamkeit über alle andern menschlichen Eigenschaften stellen, wird dieser Mann den größesten seines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von Denen, welche die Tugend allem Andern vorgehen lassen, wird sein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grausamste unter den Bürgern, im Verfolgen, Tödten und Verbannen.

des iſt, vor dem moraliſchen Richterſtuhle, ganz und gar keine; vielmehr giebt ſie hier ſogar Privilegien. Und eben ſo vor den weltlichen Gerichten iſt es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von ſeinem Willen auf ſeinen Intellekt wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrthum, oder Geiſtesſtörung nachweiſt: denn da hat es nicht mehr auf ſich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens beigegebenen Anhang „über die intellektuale Freiheit", wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweiſe.

Ueberall berufen ſich Die, welche irgend eine Leiſtung zu Tage fördern, im Fall ſolche ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hiedurch glauben ſie das Weſentliche, das, wofür ſie eigentlich verantwortlich ſind, und ihr eigentliches Selbſt ſicher zu ſtellen: das Unzureichende der Fähigkeiten hingegen ſehen ſie an als den Mangel an einem tauglichen Werkzeug.

Iſt Einer dumm, ſo entſchuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann: aber wollte man Den, der ſchlecht iſt, eben damit entſchuldigen; ſo würde man ausgelacht werden. Und doch iſt das Eine, wie das Andere, angeboren. Dies beweiſt, daß der Wille der eigentliche Menſch iſt, der Intellekt bloß ſein Werkzeug.

Immer alſo iſt es nur unſer Wollen was als von uns abhängig, d. h. als Aeußerung unſers eigentlichen Weſens betrachtet wird und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieſerhalb eben iſt es abſurd und ungerecht, wenn man uns für unſern Glauben, alſo für unſere Erkenntniß, zur Rede ſtellen will: denn wir ſind genöthigt dieſe, obſchon ſie in uns waltet, anzuſehen als etwas, das ſo wenig in unſerer Gewalt ſteht, wie die Vorgänge der Außenwelt. Auch hieran alſo wird deutlich, daß der Wille allein das Innere und Eigene des Menſchen iſt, der Intellekt hingegen, mit ſeinen, geſetzmäßig wie die Außenwelt vor ſich gehenden Operationen, zu jenem ſich als ein Aeußeres, ein bloßes Werkzeug verhält.

Hohe Geiſtesgaben hat man allezeit angeſehen als ein Geſchenk der Natur, oder der Götter: ebendeshalb hat man ſie

Gaben, Begabung, ingenii dotes, gifts (a man highly gifted) genannt, sie betrachtend als etwas vom Menschen selbst Verschiedenes, ihm durch Begünstigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moralischen Vorzügen, obwohl auch sie angeboren sind, eben so genommen: vielmehr hat man diese stets angesehen als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ihm wesentlich Angehöriges, ja, sein eigenes Selbst Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, daß der Wille das eigentliche Wesen des Menschen ist, der Intellekt hingegen sekundär, ein Werkzeug, eine Ausstattung.

Diesem entsprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des Willens, oder Herzens, einen Lohn jenseit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieser; das Genie weder in dieser, noch in jener: es ist sein eigener Lohn. Demnach ist der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen, gründet sich, in der Regel, auf Verhältnisse, die den Willen, selten auf solche, die den Intellekt betreffen: die erstere Art der Gemeinschaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art sind die Bande der Familie und Verwandtschaft, ferner alle auf irgend einem gemeinschaftlichen Zwecke, oder Interesse, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion u. s. w. beruhenden Verbindungen. Bei diesen nämlich kommt es bloß auf die Gesinnung, die Absicht an; wobei die größte Verschiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung bestehen kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, sondern auch zum gemeinsamen Wohl Beider mit ihm zusammen wirken und ihm verbündet seyn. Auch die Ehe ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es sich mit der bloß formalen Gemeinschaft, als welche nur Gedankenaustausch bezweckt: diese verlangt eine gewisse Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterschiede hierin setzen zwischen Mensch und Mensch eine unübersteigbare Kluft: eine solche liegt z. B. zwischen einem großen Geist und einem Dummkopf, zwischen einem Gelehrten und einem Bauern, zwischen einem Hofmann

und einem Matrosen. Dergleichen heterogene Wesen haben daher Mühe sich zu verständigen, so lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorstellungen und Ansichten ankommt. Nichtsdestoweniger kann enge *materiale* Freundschaft zwischen ihnen Statt finden, und sie können treue Verbündete, Verschworene und Verpflichtete seyn. Denn in Allem, was allein den *Willen* betrifft, wohin Freundschaft, Feindschaft, Redlichkeit, Treue, Falschheit, und Verrath gehört, sind sie völlig homogen, aus demselben Teig geformt, und weder Geist noch Bildung machen darin einen Unterschied: ja, oft beschämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matrose den Hofmann. Denn bei den verschiedensten Graden der Bildung bestehen die selben Tugenden und Laster, Affekte und Leidenschaften, und, wenn auch in ihren Aeußerungen etwas modificirt, erkennen sie sich doch, selbst in den heterogensten Individuen sehr bald gegenseitig, wonach die gleichgesinnten zusammentreten, die entgegengesetzten sich anfeinden.

Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten. Zu seinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja selbst den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden wählen, als den bloß Geistreichen. Vor diesem wird sogar durch unbedeutende, zufällige, äußere Eigenschaften, welche gerade der Neigung eines Andern entsprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer selbst viel Geist hat, wird den Geistreichen zu seiner Gesellschaft wünschen; seine Freundschaft hingegen wird sich nach den moralischen Eigenschaften richten: denn auf diesen beruht seine eigentliche Hochschätzung eines Menschen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verstandes bedeckt und auslischt. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verstandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindische Wesen des Alters. Ein entschieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, steht da, wie Einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der größte Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erscheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit,

überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die grotteske Häßlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht sie auch gegen Andere jene gränzenlose Nachsicht, die sonst Jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in seinem Herzen, nur sich selber vor, zu solchen Aeußerungen der Anlaß gewesen zu seyn, und fährt daher, ohne sich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrthum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das selbe Ergebniß, welches wir hier aus der Betrachtung unserer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbst. Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektualer Hinsicht! Die erstere entsteht, indem wir, beim Rückblick auf unsern Wandel, sehen, daß wir mit schweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, besser gegen Andere gewesen sind, als diese gegen uns, so daß wir mit König Lear sagen dürfen: „Ich bin ein Mann, gegen den mehr gesündigt worden, als er gesündigt hat"; und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unserer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernst wird die stille Freude begleiten, die eine solche Mu-

ſterung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückſtehen ſehen; ſo wird uns dies in keinen Jubel verſetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünſchen, ſie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntniß unſerer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbaß iſt ganz eigentlich der oben angeführte Ausſpruch des Hobbes: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, ſtolzes, höhniſches Herabſehen auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtſeyns entſchiedener und bedeutender Ueberlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das iſt hier das Ergebniß. — Dieſer Gegenſatz zwiſchen beiden Arten der Selbſtzufriedenheit zeigt an, daß die eine unſer wahres inneres und ewiges Weſen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeitlichen, ja faſt nur körperlichen Vorzug betrifft. Iſt doch in der That der Intellekt die bloße Funktion des Gehirns, der Wille hingegen Das, deſſen Funktion der ganze Menſch, ſeinem Seyn und Weſen nach, iſt.

Erwägen wir, nach Außen blickend, das ὁ βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρα (vita brevis, ars longa), und betrachten, wie die größten und ſchönſten Geiſter, oft wann ſie kaum den Gipfel ihrer Leiſtungsfähigkeit erreicht haben, imgleichen große Gelehrte, wann ſie eben erſt zu einer gründlichen Einſicht ihrer Wiſſenſchaft gelangt ſind, vom Tode hinweggerafft werden; ſo beſtätigt uns auch Dieſes, daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, ſondern ein moraliſcher iſt.

Der durchgreifende Unterſchied zwiſchen den geiſtigen und den moraliſchen Eigenſchaften giebt ſich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchſt bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieſer unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch ſeines Verſtandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der erſten zwei Monate, bis zur Anſchauung und Apprehenſion der Dinge in der Außenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", S. 10 der zweiten Auflage, näher dargelegt habe. Dieſem erſten und wichtigſten Schritte folgt viel langſamer, nämlich meiſtens erſt im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und

dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächst weil dem Gehirn noch die physische Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Größe als seiner Textur nach, erst im siebenten Jahre erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellekt erst die bloße Fähigkeit zu seiner psychischen Ausbildung erlangt: diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geist sich der kindischen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloser Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der absurdesten und krassesten Art, die er eigensinnig festhält, bis die Erfahrung sie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieses Alles geschieht erst im Laufe vieler Jahre; so daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigsten Jahre zugesteht, die vollkommene Reife jedoch erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere physische Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigste Jahr: schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer fester und spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher seyn würde, wenn nicht andererseits die psychische Vervollkommnung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben, ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf orga-

nischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter: das Vermögen ursprünglicher Konception, die Phantasie, die Bildsamkeit, das Gedächtniß, werden merklich schwächer, und so geht es Schritt vor Schritt abwärts, bis hinab in das geschwätzige, gedächtnißlose, halb bewußtlose, endlich ganz kindische Alter.

Der Wille hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der selbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in Kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend sind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft, sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und faßt schwer, eben weil es tief faßt. Diesem entspricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z. B. Goethe, wie er alles

Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles Dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge, die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger Mann nicht zum Besten geben: denn er fühlt, daß sie auch von seinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniß ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kraniosкop und Menschenforscher Gall, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, diesen auf seine Jugendjahre und Jugendstreiche zu sprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge seines Charakters ihm abzulauschen; weil dieser auch jetzt noch derselbe seyn mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Thorheiten und den Unverstand unserer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurücksehen, die schlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, selbst im späten Alter als unauslöschliche Vorwürfe dastehen und unser Gewissen beängstigen. — Wie nun also der Charakter sich fertig einstellt, so bleibt er auch bis ins späte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menschenfreundlichkeit u. s. w. erhalten sich durch das ganze Leben und gehen nicht durch Altersschwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greises treten sie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererseits bleibt Bosheit, Tücke, Habsucht, Hartherzigkeit, Falschheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins späteste Alter unvermindert. Wir würden Dem nicht glauben, sondern ihn auslachen, der uns sagte: „In frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann." Recht schön hat daher Walter Scott in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Ungerechtigkeit noch in voller Blüthe stehen, gleich den Giftpflanzen im Herbst, und sich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt schon kindisch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unsern Neigungen

vorgehen, sind solche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unserer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen sind: so wird die Wollust der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrsucht; eben wie der Mann, welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falschen anklebte, späterhin seinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während also alle organischen Kräfte, die Muskelstärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verstand, Genie, sich abnutzen und im Alter stumpf werden, bleibt der Wille allein unversehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt die selbe. Ja, in manchen Stücken zeigt sich im Alter der Wille noch entschiedener: so, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; sodann in der Festigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigensinn; welches daraus erklärlich ist, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuströmende Motive abgenommen hat: daher die Unversöhnlichkeit des Zorns und Hasses alter Leute:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.) *)

Aus allen diesen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der Intellekt eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als nur sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also giebt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke Herz und Kopf sind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede stehenden fundamentalen Unterschiedes entsprungen; daher sie auch treffend und bezeichnend sind und in allen Sprachen sich wiederfinden. Neo cor nec caput habet,

*) Dem Strohfeu'r gleich, ist Jünglings Zorn nicht schlimm:
Rothglühendem Eisen gleicht des Alten Grimm.

ſagt Seneka vom Kaiſer Klaudius. (Ludus de morte Claudii Caesaris, c. 8.) Mit vollem Recht iſt das Herz, dieſes primum mobile des thieriſchen Lebens, zum Symbol, ja zum Synonym des Willens, als des Urkerns unſerer Erſcheinung, gewählt worden und bezeichnet dieſen, im Gegenſatz des Intellekts, der mit dem Kopf geradezu identiſch iſt. Alles was, im weiteſten Sinne, Sache des Willens iſt, wie Wunſch, Leidenſchaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter „Gemüth" zu verſtehen pflegt, und was Homer durch φιλον ἠτορ ausdrückt, wird dem Herzen beigelegt. Demnach ſagt man: er hat ein ſchlechtes Herz; — er hängt ſein Herz an dieſe Sache; — es geht ihm vom Herzen; — es war ihm ein Stich ins Herz; — es bricht ihm das Herz; — ſein Herz blutet; — das Herz hüpft vor Freude; — wer kann dem Menſchen ins Herz ſehen? — es iſt herzzerreißend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend; — er iſt herzensgut, — hartherzig, — herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz ſpeciell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur; weil der Geſchlechtstrieb der Brennpunkt des Willens iſt und die Auswahl in Bezug auf denſelben die Hauptangelegenheit des natürlichen menſchlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche nachweiſen werde. Byron, im „Don Juan", C. 11, v. 34, ſatyriſirt darüber, daß den Damen die Liebe, ſtatt Sache des Herzens, Sache des Kopfes ſei. — Hingegen bezeichnet der Kopf Alles, was Sache der Erkenntniß iſt. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, ſchlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten u. ſ. w. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menſchen. Aber der Kopf iſt ſtets das Zweite, das Abgeleitete: denn er iſt nicht das Centrum, ſondern die höchſte Efflorescenz des Leibes. Wann ein Held ſtirbt, balſamirt man ſein Herz ein, nicht ſein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künſtler und Philoſophen. So wurde in der Academia di S. Luca zu Rom Rafaels Schädel aufbewahrt, iſt jedoch kürzlich als unächt nachgewieſen worden: in Stockholm wurde 1820 der Schädel des Carteſius in Auktion verkauft *).

*) Times vom 18. Oktober 1845; nach dem Athenaeum.

Ein gewisses Gefühl des wahren Verhältnisses zwischen Willen, Intellekt, Leben, ist auch in der Lateinischen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt ist mens, νους; der Wille hingegen ist animus; welches von anima kommt, und dieses von ανεμων. Anima ist das Leben selbst, der Athem, ψυχη: animus aber ist das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Absichten, Leidenschaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Lust", auch animi causa u. a. m., es ist das Griechische θυμος, also Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio ist der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies ist die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei so nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechselt werden. Unter ψυχη scheinen die Griechen zunächst und ursprünglich die Lebenskraft verstanden zu haben, das belebende Princip; wobei sogleich die Ahndung aufstieg, daß es ein Metaphysisches seyn müsse, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweisen, unter Anderm, die von Stobäos aufbewahrten Untersuchungen des Verhältnisses zwischen νους und ψυχη. (Ecl., Lib. I, c. 51, §. 7, 8.)

10) Worauf beruht die Identität der Person? — Nicht auf der Materie des Leibes: sie ist nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form desselben: sie ändert sich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menschen noch erkennt; welches beweist, daß trotz allen Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es ist eben Dieses, woran wir, auch nach dem längsten Zwischenraume, ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unversehrt wiederfinden; eben so auch uns selbst: denn wenn man auch noch so alt wird; so fühlt man doch im Innern sich ganz und gar als den selben, der man war, als man jung, ja, als man noch ein Kind war. Dieses, was unverändert stets ganz das Selbe bleibt und nicht mitaltert, ist eben der Kern unsers Wesens, welcher nicht in der Zeit liegt. — Man nimmt an, die Identität der Person beruhe auf der des Bewußtseyns. Versteht man aber unter dieser bloß die zusammenhängende Erinnerung des Lebens-

laufs; so ist sie nicht ausreichend. Wir wissen von unserm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals gelesenen Roman; dennoch nur das Allerwenigste. Die Hauptbegebenheiten, die interessanten Scenen haben sich eingeprägt: im Uebrigen sind tausend Vorgänge vergessen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, desto spurloser geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, in Folge unserer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens, ist Das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden seyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitschläft, wann jenes schläft, und eben so, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt. — Alles hingegen, was der Erkenntniß angehört, ist der Vergessenheit ausgesetzt: selbst die Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit sind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wissen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritischen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter selbst, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergessen werden: er ist jetzt noch ganz derselbe, wie damals. Der Wille selbst, allein und für sich, beharrt: denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht alternd, nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtseyns, so weit sie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewiesen, brauche mich also hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) Ariſtoteles ſagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünſchenswerthen: „gut leben iſt beſſer als leben" (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus ließe ſich, mittelſt zweimaliger Kontrapoſition, folgern: nicht leben iſt beſſer als ſchlecht leben. Dies iſt dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeiſten ſehr ſchlecht, lieber als gar nicht. Dieſe Anhänglichkeit an das Leben kann alſo nicht im Objekt derſelben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein ſtetes Leiden, oder wenigſtens, wie weiter unten, Kapitel 28 dargethan wird, ein Geſchäft iſt, welches die Koſten nicht deckt: alſo kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt derſelben gegründet ſeyn. Sie iſt aber nicht im Intellekt begründet, iſt keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; ſondern dies Lebenwollen iſt etwas, das ſich von ſelbſt verſteht: es iſt ein prius des Intellekts ſelbſt. Wir ſelbſt ſind der Wille zum Leben: daher müſſen wir leben, gut oder ſchlecht. Nur daraus, daß dieſe Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer ſo wenig werth iſt, ganz a priori und nicht a posteriori iſt, erklärt ſich die allem Lebenden einwohnende, überſchwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit ſeltener Freimüthigkeit und Naivetät, in ſeiner letzten Reflexion, ausgeſprochen hat, und auf der auch die Wirkſamkeit aller Trauerſpiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach ſeinem objektiven Werthe ſchätzten. Auf dieſen unausſprechlichen horror mortis gründet ſich auch der Lieblingsſatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer ſich das Leben nimmt verrückt ſeyn müſſe, nicht weniger jedoch das mit einer gewiſſen Bewunderung verknüpfte Erſtaunen, welches dieſe Handlung, ſelbſt in denkenden Köpfen, jedes Mal hervorruft, weil dieſelbe der Natur alles Lebenden ſo ſehr entgegenläuft, daß wir Den, welcher ſie zu vollbringen vermochte, in gewiſſem Sinne bewundern müſſen, ja ſogar eine gewiſſe Beruhigung darin finden, daß, auf die ſchlimmſten Fälle, dieſer Ausweg wirklich offen ſteht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung beſtätigte. Denn der Selbſtmord geht von einem Beſchluſſe des Intellekts aus: unſer Lebenwollen aber iſt ein prius des Intellekts. — Auch dieſe Betrachtung alſo, welche Kapitel 28 aus-

führlich zur Sprache kommt, bestätigt das Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

12) Hingegen beweist nichts deutlicher die sekundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellekts, als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, darf nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören soll; und ist auch, als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philosophen, welche als diesen metaphysischen Kern eine Seele, d. h. ein ursprünglich und wesentlich erkennendes Wesen aufstellten, sich zu der Behauptung genöthigt gesehen, daß diese Seele in ihrem Vorstellen und Erkennen ganz unermüdlich sei, solches mithin auch im tiefsten Schlafe fortsetze; nur daß uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falsche dieser Behauptung einzusehen wurde aber leicht, sobald man, in Folge der Lehre Kants, jene Seele bei Seite gesetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichste, daß das Erkennen eine sekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion ist, so gut wie irgend eine andere. Unermüdlich ist allein das Herz; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern eben die ursprüngliche Aeußerung des Willens sind. Auch alle andern, bloß durch Gangliennerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte, physiologische Funktionen werden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Sekretionen langsamer geschehen: selbst der Herzschlag wird, wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Cerebralsystem (medulla oblongata) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen ist vielleicht im Schlaf am thätigsten, welches seinem speciellen, gegenseitige Störungen veranlassenden Consensus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuschreiben ist. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pausirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es ist bloß das Ministerium des Aeußern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn, mit seiner Funktion des

Erkennens, ist nichts weiter, als eine vom Willen, zu seinen draußen liegenden Zwecken, aufgestellte Vedette, welche oben auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese Vedette ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehn ist das Einschlafen, welches daher so süß und angenehm ist und zu welchem wir so willfährig sind: hingegen ist das Aufgerüttelt-werden unwillkommen, weil es die Vedette plötzlich wieder auf den Posten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Systole wieder eintretende beschwerliche Diastole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer sogenannten Seele, die ursprünglich und von Hause aus ein erkennendes Wesen wäre, müßte, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe seyn, wie dem Fisch, der wieder ins Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck ist: daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Krisen, im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erst dann freies Spiel hat, wann sie von der Last der Erkenntnißfunktion befreiet ist. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden hat, schläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch Burdach (Physiologie, Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand.

In Hinsicht auf das Gehirn selbst erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafes näher durch eine Hypothese, welche zuerst aufgestellt zu seyn scheint in Neumanns Buch „Von den Krankheiten des Menschen", 1834, Bd. 4, S. 216. Es ist diese, daß die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Sub-

ſtanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor ſich gehen kann; indem die ſo höchſt eminente, organiſche Funktion des Erkennens und Denkens von der ſo niedrigen und materiellen der Nutrition geſtört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt ſich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zuſtand, bloßes Pauſiren der Gehirnthätigkeit, iſt, ſondern zugleich einen poſitiven Charakter zeigt. Dieſer giebt ſich ſchon dadurch kund, daß zwiſchen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterſchied des Grades, ſondern eine feſte Gränze iſt, welche, ſobald der Schlaf eintritt, ſich durch Traumbilder ankündigt, die unſern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen ſind. Ein fernerer Beleg deſſelben iſt, daß wann wir beängſtigende Träume haben, wir vergeblich bemüht ſind, zu ſchreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuſchütteln; ſo daß es iſt, als ob das Bindeglied zwiſchen dem Gehirn und den motoriſchen Nerven, oder zwiſchen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in ſeiner Iſolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen feſt. Endlich iſt der poſitive Charakter des Schlafes daran erſichtlich, daß ein gewiſſer Grad von Kraft zum Schlafen erfordert iſt; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfaſſen, capere somnum. Dies iſt daraus zu erklären, daß der Nutritionsproceß eingeleitet werden muß, wenn Schlaf eintreten ſoll: das Gehirn muß gleichſam anbeißen. Auch das vermehrte Zuſtrömen des Blutes ins Gehirn, während des Schlafes, iſt aus dem Nutritionsproceß erklärlich; wie auch die, weil ſie dieſes befördert, inſtinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zuſammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, ſo lange das Gehirn noch wächſt, ſehr vielen Schlafes bedürfen, im Greiſenalter hingegen, wo eine gewiſſe Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt, der Schlaf karg wird; endlich ſogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewiſſe Dumpfheit des Bewußtſeyns bewirkt, nämlich in Folge einer einſtweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche bei habituellem Uebermaaß des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödſinn erzeugen kann: αγιη και πολυς ὑπνος (noxae est etiam multus somnus). Od. 15, 394. — Das Bedürfniß des Schlafes ſteht demgemäß in geradem Verhältniß

zur Intenſität des Gehirnlebens, alſo zur Klarheit des Bewußtſeyns. Solche Thiere, deren Gehirnleben ſchwach und dumpf iſt, ſchlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fiſche: wobei ich erinnere, daß der Winterſchlaf faſt nur dem Namen nach ein Schlaf iſt, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, ſondern des ganzen Organismus, alſo eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz ſchlafen tief und lange. Auch Menſchen bedürfen um ſo mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn iſt. Montaigne erzählt von ſich, daß er ſtets ein Langſchläfer geweſen, einen großen Theil ſeines Lebens verſchlafen habe und noch im höhern Alter acht bis neun Stunden in Einem Zuge ſchlafe (Liv. III, ch. 13). Auch von Carteſius wird uns berichtet, daß er viel geſchlafen habe (Baillet, Vie de Descartes, 1693, p. 288). Kant hatte ſich zum Schlaf ſieben Stunden ausgeſetzt: aber damit auszukommen wurde ihm ſo ſchwer, daß er ſeinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf ſeine Gegenreden zu hören, zur beſtimmten Zeit zum Aufſtehen zu zwingen (Jachmann, Immanuel Kant, S. 162). Denn je vollkommener wach Einer iſt, d. h. je klärer und aufgeweckter ſein Bewußtſeyn, deſto größer iſt für ihn die Nothwendigkeit des Schlafes, alſo deſto tiefer und länger ſchläft er. Vieles Denken, oder angeſtrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniß des Schlafes vermehren. Daß auch fortgeſetzte Muskelanſtrengung, ſchläfrig macht, iſt daraus zu erklären, daß bei dieſer das Gehirn fortdauernd, mittelſt der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motoriſchen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, daſſelbe alſo dadurch ſeine Kraft erſchöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen ſpüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den eben dieſe Theile fühlen, eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält ſich mit den motoriſchen, wie mit den ſenſibeln Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuirt werden, z. B. die des Herzens, ermüden eben deshalb nicht. Aus dem ſelben Grunde iſt es erklärlich, daß man ſowohl während, als nach großer Muskelanſtrengung nicht ſcharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geiſtes hat, als im Winter, iſt zum Theil

daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger schläft: denn je tiefer man geschlafen hat, desto vollkommener wach, desto „aufgeweckter" ist man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern; weil er alsdann an Intension, d. h. Tiefe und Festigkeit, verliert, was er an Extension gewinnt; wodurch er zum bloßen Zeitverlust wird. Dies meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Theil des „Faust") vom Morgenschlummer sagt: „Schlaf ist Schaale: wirf sie fort." — Ueberhaupt also bestätigt das Phänomen des Schlafes ganz vorzüglich, daß Bewußtseyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Ursprüngliches in uns ist, sondern ein bedingter, sekundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben worden, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es ist das Produkt, die Efflorescenz des cerebralen Nervensystems, welches selbst, wie ein Parasit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zusammen, was in unserm dritten Buche gezeigt wird, daß das Erkennen um so reiner und vollkommener ist, je mehr es sich vom Willen losgemacht und gesondert hat, wodurch die rein objektive, die ästhetische Auffassung eintritt; eben wie ein Extrakt um so reiner ist, je mehr er sich von dem, woraus er abgezogen worden, gesondert und von allem Bodensatz geläutert hat. — Den Gegensatz zeigt der Wille, dessen unmittelbarste Aeußerung das ganze organische Leben und zunächst das unermüdliche Herz ist.

Diese letzte Betrachtung ist schon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem sie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im magnetischen Somnambulismus verdoppelt sich das Bewußtseyn: zwei, jede in sich selbst zusammenhängende, von einander aber völlig geschiedene Erkenntnißreihen entstehen; das wachende Bewußtseyn weiß nichts vom somnambulen. Aber der Wille behält in beiden denselben Charakter und bleibt durchaus identisch: er äußert in beiden dieselben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt sich verdoppeln, nicht das Wesen an sich.

Kapitel 20 *).

Objektivation des Willens im thierischen Organismus.

Ich verstehe unter Objektivation das Sichdarstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, wie im ersten Buch und dessen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den Intellekt, mithin außerhalb seiner Erkenntniß, schlechterdings als solche undenkbar: denn sie ist zunächst nur anschauliche Vorstellung und als solche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an sich übrig bleiben. Daß dieses der Wille sei, ist das Thema des zweiten Buchs, und wird daselbst zuvörderst am menschlichen und thierischen Organismus nachgewiesen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das Bewußtseyn anderer Dinge, im Gegensatz des Selbstbewußtseyns. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt, in derselben Absicht, das Bewußtseyn von andern Dingen, also die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis diese: was im Selbstbewußtseyn, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewußtseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar: und was im Selbstbewußtseyn, also subjektiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als der gesammte Organismus dar.

Zu den für diesen Satz, sowohl in unserm zweiten Buche, als in den beiden ersten Kapiteln der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur", gelieferten Beweisen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des ersten Theiles jener Thesis ist das Meiste schon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterschieden der anatomischen Kon-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 20 des ersten Bandes.

formation nachgewiesen wurde, daß der Intellekt, als sekundärer Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin physisch ist, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken, in der Regel, sehr nachtheilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. m. Hingegen lesen wir nie, daß nach einem Unglücksfall solcher Art der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Mensch etwan moralisch schlechter oder besser geworden wäre, oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er, als das Metaphysische, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Versuch *) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern; mit diesem stellt sich Bewußtseyn und Vorstellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, Tom. I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Physiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont seyn. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, Sur la vie et la mort, part. II, art. II, §. 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt: dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene bloß Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus, als seiner Amme, geleistet wird: indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausirt, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. — Schon oben, Kapitel 18, habe ich nachgewiesen, daß das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muß, im Selbstbewußtseyn die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift, und allein, die andere die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kund

giebt, und wir es, nach dieser seiner unverhülltesten Erscheinung, als Willen ansprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, sich keine beharrende Substanz, dergleichen die Materie ist, darstellen; weil eine solche, wie §. 4 des ersten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbstbewußtseyn, der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern bloß seine einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affekte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anschaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtseyn ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen. Hingegen für die nach außen gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verstande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den Raum zur Form hat, welche Beide sie, durch die Verstandesfunktion der Kausalität, aufs Innigste verknüpft, wodurch sie eben zur Anschauung wird, stellt sich Dasselbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als Wille gefaßt wurde, anschaulich dar, als organischer Leib, dessen einzelne Bewegungen die Akte, dessen Theile und Formen die bleibenden Bestrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranschaulichen, ja, dessen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieses Willens selbst sind.

Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in diesen was im Selbstbewußtseyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt, und Jeder seine, durch momentan eintretende Motive eben so momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in eben so vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt, wie diese selbst in seinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst, unter der Form der Vorstellung. Nur wenn wir dieser ursprünglichen und einfachen

Belehrung uns gewaltsam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unserer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anstaunen, welches dann darauf beruht, daß zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kausalverbindung ist: denn sie sind eben unmittelbar identisch, und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verschiedenen Erkenntnißweisen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen ist nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engsten Sinn ist nur der, welchen die That dazu stämpelt. Hingegen bloße Willensbeschlüsse sind, bis zur Ausführung, nur Vorsätze und daher Sache des Intellekts allein: sie haben als solche ihre Stelle bloß im Gehirn und sind nichts weiter, als abgeschlossene Berechnungen der relativen Stärke der verschiedenen, sich entgegenstehenden Motive, haben daher zwar große Wahrscheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich sich als falsch ausweisen, nicht nur mittelst Aenderung der Umstände, sondern auch dadurch, daß die Abschätzung der respektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches sich alsdann zeigt, indem die That dem Vorsatz untreu wird: daher eben ist vor der Ausführung kein Entschluß gewiß. Also ist allein im wirklichen Handeln der Wille selbst thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität: also objektivirt sich in dieser der eigentliche Wille. Das große Gehirn ist der Ort der Motive, woselbst, durch diese, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher bestimmt wird. Diese Motive sind Vorstellungen, welche auf Anlaß äußrer Reize der Sinnesorgane, mittelst der Funktionen des Gehirns entstehen und auch zu Begriffen, dann zu Beschlüssen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken diese Motive, deren Werkstätte das große Gehirn ist, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von diesem ausgehenden motorischen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derselben; da auch galvanische, chemische und selbst mechanische Reize die selbe Kontraktion, die der motorische Nerv hervorruft, bewirken können. Also was im Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Sensibilität an sich

ist völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hiezu heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit: sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels; wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Kontraktion; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge: sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbst-eigene Kraft ist. Diese ist, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta; und nur das Selbstbewußtseyn revelirt sie als den Willen. In der hier kurz dargelegten Kausalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derselben mit ein; sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels: er spielt also hier genau dieselbe Rolle, welche, in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in §. 26 des ersten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbstbewußtseyn, aufgeschlossen wäre, als Wille. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehen, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine Wirkung, sondern seine Erscheinung ist. Als solche tritt sie ein in der, vom Willen an sich selbst ganz verschiedenen, Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist; wodurch sie, wenn man vom Willen ausgeht, für die aufmerksame Reflexion, das Ansehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß

was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich Wille ist. — Wenn nun etwan der motorische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist; so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu seyn, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verschwunden wäre; sondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille, in diesem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Mißverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehen, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. — Meine Lehre besagt, daß der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnißformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig sei; wie dies auch nachweislich der Fall ist; da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiemit zu vereinigen, daß die willkürlichen Aktionen, diese unleugbarsten Aeußerungen des Willens, doch offenbar vom Gehirn ausgehen, sodann erst, durch das Mark, in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen, und deren Lähmung, oder Durchschneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, daß der Wille, eben wie der Intellekt, seinen Sitz allein im Gehirn habe und, eben wie dieser, eine bloße Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so; sondern der ganze Leib ist und bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang bei den Willensakten beruht aber darauf, daß der Wille, welcher, nach meiner Lehre, in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äußert,

im menſchlichen und thieriſchen Leibe als ein bewußter Wille auftritt. Ein Bewußtſeyn aber iſt weſentlich ein einheitliches und erfordert daher ſtets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewußtſeyns wird, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der geſteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfniſſe eines Organismus, die Akte ſeines Willens durch Motive gelenkt werden müſſen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu dieſem Behuf mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtſeyn, alſo mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, verſehen auftreten. Dieſer Intellekt, wenn ſelbſt objektiv angeſchaut, ſtellt ſich dar als das Gehirn, nebſt Dependenzien, alſo Rückenmark und Nerven. Er nun iſt es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorſtellungen entſtehen, welche zu Motiven für den Willen werden. Im vernünftigen Intellekt aber erfahren ſie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein ſolcher Intellekt nun alſo muß zuvörderſt alle Eindrücke, nebſt deren Verarbeitung durch ſeine Funktionen, ſei es zu bloßer Anſchauung, oder zu Begriffen, in einen Punkt vereinigen, der gleichſam der Brennpunkt aller ſeiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtſeyns entſtehe, welche das theoretiſche Ich iſt, der Träger des ganzen Bewußtſeyns, in welchem ſelbſt es mit dem wollenden Ich, deſſen bloße Erkenntnißfunktion es iſt, als identiſch ſich darſtellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtſeyns, oder das theoretiſche Ich, iſt eben Kants ſynthetiſche Einheit der Apperception, auf welche alle Vorſtellungen ſich wie auf eine Perlenſchnur reihen und vermöge deren das „Ich denke", als Faden der Perlenſchnur, „alle unſere Vorſtellungen muß begleiten können". Dieſer Sammelplatz der Motive alſo, woſelbſt ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtſeyns Statt hat, iſt das Gehirn. Hier werden ſie im vernunftloſen Bewußtſeyn bloß angeſchauet, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, alſo noch allererſt in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille ſich, ſeinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entſcheidet, und ſo der Entſchluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelſt des Cerebellums, des Marks und der Nervenſtämme, die äußeren Glieder in Bewegung ſetzt. Denn,

wenn gleich auch in diesen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig ist, indem sie seine bloße Erscheinung sind; so bedurfte er, wo er nach Motiven, oder gar nach Ueberlegung, sich zu bewegen hat, eines solchen Apparats, zur Auffassung und Verarbeitung der Vorstellungen zu solchen Motiven, in deren Gemäßheit seine Akte hier als Entschlüsse auftreten; — eben wie die Ernährung des Bluts, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieser bereitet wird und dann als solcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle spielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachsten und allgemeinsten läßt die Sache sich so fassen: der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äußern; so muß diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben: diese Richtung aber muß durch irgend etwas bestimmt werden: d. h. sie bedarf eines Lenkers: dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig: also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äußeren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, also auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorstellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, sondern unmittelbar auf Reize, meistens innere, erfolgen, sind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weise betreibt der Wille das organische Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erscheint in jedem Muskel als Irritabilität und ist folglich für sich im Stande, diesen zu kontrahiren; jedoch nur überhaupt: damit eine bestimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Ursache, die hier ein Reiz seyn muß. Diesen giebt überall der

Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieser Nerv mit dem Gehirn zusammen; so ist die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d. h. geschieht auf Motive, welche, in Folge äußerer Einwirkung, im Gehirn, als Vorstellungen, entstanden sind. Hängt der Nerv nicht mit dem Gehirn zusammen, sondern mit dem sympathicus maximus; so ist die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organischen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch innere Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einströmenden Blutes auf die Wände des Herzens: er ist demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzschlag u. s. w.

Gehen wir nun aber, in diesem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; so finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewissermaaßen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder krystallisirtes Blut sind; indem sie den Faserstoff (Fibrine, Cruor) und den Färbestoff desselben fast unverändert in sich aufgenommen haben (Burdach, Physiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verschieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denselben bewegt; wo sie alsdann dem Selbstbewußtseyn sich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweist den nahen Zusammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist; wie bei den Batrachiern. Auch ist die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine selbstständige und ursprüngliche, sie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinflusses, und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei diesem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe Burdachs Physiologie, Bd. 4, §. 763, und Rösch „Ueber die

Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig ist es zu sehen, wie die Franzosen, welche nichts, als mechanische Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander streiten, und Bichat den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, Magendie dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuschreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervensystem, wenigstens vom cerebralen, unabhängig ist, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Physiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch Flourens sagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard, 1828, Vol. 13). — Auch Cuvier sagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. d. l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6; Hist. d. l'acad. p. Cuvier, p. CXXX). Cor primum vivens et ultimum moriens, sagt Haller. Der Herzschlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als sie erscheint: sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondensirten und umschlossenen Wege; wie dies schon Kaspar Wolff gelehrt hat: „Theorie der Generation", §. 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu senden veranlaßt, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist: wie Burdach dies ausführlich darthut. „Im Herzen", sagt er, „erscheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Sensibilität" (l. c., §. 769). Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran abermals ersichtlich ist, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. Da nun das metaphysische Substrat der Kraft, die den Muskel

bewegt, also der Irritabilität, der Wille ist; so muß dasselbe es auch von der seyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Größe aller Glieder: folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueberhaupt also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von Rösch: „Ueber die Bedeutung des Blutes", 1839. Er zeigt, daß das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseyns, als der Erhaltung aller Theile ist; daß aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervensystem, welches theils als plastisches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorsteht. „Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv zugleich, und in demselben Augenblick, da der Muskel sich vom ihm löste, blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüberstehen." Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene festen Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie Rösch es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch Schultz (System der Cirkulation, S. 297): „Wir glauben nicht, daß die Ansicht Baumgärtners, nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da Baumgärtner die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut

in Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das Blut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte Justinus Kerner's (Geschichte zweier Somnambulen, S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Wille sich am unmittelbarsten im Blute objektivirt, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung etwan verletzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewußtseyn kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehn in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich eines zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äußern Thätigkeit, und eines andern zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweide-System: also, zu den functiones vitales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales und die functiones naturales. Im Nervensystem objektivirt der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils inneren, theils äußeren Veranlassungen, auf welche der Wille sich, seinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen: die inneren empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtseyn des Gehirns; die äußeren

empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensibele und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive, entstehen. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt und dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläutetung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner bloßen Besinnung ausreicht, sondern was man thut allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer sehr komplicirten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine solche ist das Rückenmark, in den von Marshall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloß da, um eine Direktion seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole

desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er sehe was er thue; wie wir beim Rasiren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entstehen kleine Sensoria im Innern, für specielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptsensorium aber, das Gehirn, ist der große und künstliche Apparat für die komplicirten und vielseitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions, eine Art von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber diese Theile auf solche quasi Erkenntniß aktuirt, ist offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch, bei Insekten, als welche, statt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch die, in letzter Instanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Handlungen, d. i. Instinkt und Kunsttrieb. Marshall Hall, dessen Entdeckung der Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in derselben uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Bewegungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiologische: dahin gehören die Verschließung der Ein- und Ausgänge des Leibes, also der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn Speisen an ihm vorübergehen, oder Kohlensäure eindringen will, sodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Niesen, die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, endlich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.: theils sind sie abnormale und pathologische: dahin gehören das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus, in der Hydrophobie und sonst, endlich die durch galvanischen oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtseyn geschehenden Zuckungen paralysirter, d. h. außer Verbindung mit

dem Gehirn geſetzter Glieder, eben ſo die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Alle Krämpfe ſind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen ſind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Dieſe ſämmtlichen Bewegungen alſo ſind unwillkürlich, weil ſie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geſchehen, ſondern auf bloße Reize. Die ſie veranlaſſenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geſchieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das ſelbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, iſt für dieſes der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille iſt, fällt um ſo deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils die ſelben ſind, welche, unter andern Umſtänden, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbſtbewußtſeyn als Wille intim bekannt iſt. Marſhall Halls vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system iſt überaus geeignet, den Unterſchied zwiſchen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu beſtätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranſchaulichung alles hier Geſagten, an diejenige Entſtehung eines Organismus, welche unſerer Beobachtung am zugänglichſten iſt. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunſt? O nein! das Hühnchen macht ſich ſelbſt, und eben die Kraft, welche dieſes über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, ſobald es fertig iſt, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußeren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte ſie nicht leiſten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beſchäftigt, hatte ſie keine Beſorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet iſt, tritt dieſe ein, unter Leitung des Gehirns und ſeiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu dieſem Zweck vorhin

bereiteten Werkzeuges, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Selbstbewußtseyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡγεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewußtseyn eines Huhnes seyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieses Organs, in der Außenwelt zu leisten vermag, ist, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervensystem als ein Hülfsorgan des Willens kennen gelernt, in welchem dieser sich daher sekundär objektivirt. Wie also das Cerebralsystem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, sondern nur dessen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Basis hat und zum Lohn seiner Dienste von ihm genährt wird, wie also das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organischen Lebens anzusehen ist; so gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des Willens: auch in ihm objektivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbstbewußtseyn sich durchaus als das Sekundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt physiologisch sich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objektiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. f. Diese ganze Objektivation ist freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als seine Anschauung: in dieser stellt sich der Wille als organischer Leib dar. Aber sofern

das Gehirn erkennt, wird es ſelbſt nicht erkannt; ſondern iſt das Erkennende, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anſchauung, d. h. im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo ſekundär, erkannt wird, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Proceß iſt die Selbſterkenntniß des Willens, geht von dieſem aus und läuft auf Ihn zurück, und macht Das aus, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich benannt hat. Was daher erkannt, was Vorſtellung wird, iſt der Wille: und dieſe Vorſtellung iſt, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und ſich in der Zeit Bewegendes nur mittelſt der Funktionen des Gehirns, alſo nur in dieſem, exiſtirt. Was hingegen erkennt, was jene Vorſtellung hat, iſt das Gehirn, welches jedoch ſich ſelbſt nicht erkennt, ſondern nur als Intellekt, d. h. als Erkennendes, alſo nur ſubjektiv ſich ſeiner bewußt wird. Was von Innen geſehen das Erkenntnißvermögen iſt, das iſt, von Außen geſehen, das Gehirn. Dieſes Gehirn iſt ein Theil eben jenes Leibes, weil es ſelbſt zur Objektivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen deſſelben, ſeine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt iſt. Demnach iſt allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieſer wiederum durch das Gehirn, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anſchauung, nicht aber an ſich ſelbſt, d. h. als Wille. Das Ganze alſo iſt zuletzt der Wille, der ſich ſelber Vorſtellung wird, und iſt jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn ſelbſt iſt, ſofern es vorgeſtellt wird, — alſo im Bewußtſeyn anderer Dinge, mithin ſekundär, — ſelbſt nur Vorſtellung. An ſich aber und ſofern es vorſtellt, iſt es der Wille, weil dieſer das reale Subſtrat der ganzen Erſcheinung iſt: ſein Erkennenwollen objektivirt ſich als Gehirn und deſſen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Weſen der menſchlichen Erſcheinung, wie wir es hier betrachten, veranſchaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'ſche Säule anſehen: die Metalle, nebſt Flüſſigkeit, wären der Leib; die chemiſche Aktion, als Baſis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektriſche Spannung, welche

Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat sich in neuester Zeit endlich die physiatrische Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie, im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welche in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen seines Buches „Ueber die Anwendung der Kälte", die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der Wille selbst krank sei, ist ein grobes Mißverständniß. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in seinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft", von 1795, keine Ahndung davon verräth, daß diese Kraft an sich der Wille sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen seyn, welches wir nur durch unser Bewußtseyn kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewußtseyn vorgehen. Die Behauptung, daß dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewußtseyn ist, auch ohne Bewußtseyn auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen"; und S. 14: „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, daß er sein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerst gefaßt hat; — wenn ich

dabei noch berücksichtige, daß er sich gerade meiner Ausdrücke „Wille und Vorstellung", nicht aber der sonst viel gebräuchlicheren „Begehrungs- und Erkenntniß-Vermögen" bedient: — bin ich, meiner frühern Voraussetzung entgegen, jetzt der Ueberzeugung, daß er seinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geschwiegen hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten Auflage der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 14.

Die Thesis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beschäftigt, zu bestätigen und zu erläutern, ist nichts geeigneter, als Bichats mit Recht berühmtes Buch Sur la vie et la mort. Seine und meine Betrachtungen unterstützen sich wechselseitig, indem die seinigen der physiologische Kommentar der meinigen, und diese der philosophische Kommentar der seinigen sind und man uns beiderseits zusammengelesen am bestehen verstehen wird. Vornehmlich ist hier von der ersten Hälfte seines Werkes, betitelt Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen Auseinandersetzungen legt er den Gegensatz von organischem und animalischem Leben zum Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entspricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte sieht, wird sich nicht dadurch irre machen lassen, daß er den Willen dem animalischen Leben zuschreibt; da er darunter, wie gewöhnlich, bloß die bewußte Willkür versteht, welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo sie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, sondern die bloße Ueberlegung und Berechnung der Motive ist, deren Konklusion, oder Facit, zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles was ich dem eigentlichen Willen zuschreibe, legt er dem organischen Leben bei, und Alles was ich als Intellekt fasse, ist bei ihm das animale Leben: dieses hat bei ihm seinen Sitz allein im Gehirn nebst Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegensatz, in welchem er Beide gegen einander nachweist, entspricht dem, welcher bei mir zwischen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Anatom und Physiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewußtseyn anderer Dinge, aus; ich, als Philosoph, vom Subjektiven, dem Selbstbewußtseyn: und da ist es nun eine Freude zu sehen, wie wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto, in Harmonie mit

einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehen will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organische Leben früher anfängt und später erlischt als das animale, folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, daß das organische Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er darthut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheilslos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im organischen Leben haben, wenn gleich die Anlässe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme, ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen afflzirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler seyn müßte, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von

seiner Geistesanstrengung, das Herz berührte; wie auch daß, während die Gelehrten die sogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterschied zwischen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, gescheuten, feinen Kopfe rede, hingegen sage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; so auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, die Eifersucht vergiftet mein Blut", u. s. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Resultat ist: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts ist mehr als dieses vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu bestätigen und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkörperte (d. h. mittelst der Gehirnfunktionen, also Zeit, Raum und Kausalität, angeschaute) Wille selbst ist, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Ursprüngliche, der Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete ist. Aber das Bewunderungswürdigste und für mich Erfreulichste im Gedankengange Bichats ist, daß dieser große Anatom, auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungen, sogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, also die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der moralische Charakter aber dem von außen nicht modifikabeln organischen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzusetzen; sie steht Artikel 9, §. 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organisches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude

d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère moral ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux appartiennent à la vie organique. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au cœur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les passions, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit meiner Philoſophie vertraute Leſer mag ſich denken, wie groß meine Freude geweſen iſt, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt ſo früh entriſſenen, außerordentlichen Mannes gleichſam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (Most, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.)

Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen Französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr Flourens polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was Bichat über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen *) und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Kartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Kartesianer, und ihm ist, noch

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de doute; „tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique, — et ceci est absolument faux." — So?! — decrevit Florentius magnus.

im Jahre 1858, Descartes „le philosophe par excellence". — Nun ist allerdings Kartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämmtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese als Autorität zu berufen, ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Kartesianer in der Philosophie eben Das, was ein Ptolemäianer in der Astronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie seyn würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Kartesius Glaubensartikel. Kartesius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: also ist es so; wenn gleich Jeder in seinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verschieden sind, wie weiß und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Kartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Kartesianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, daß diese âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137); von wo aus sie, nach einer Stelle des Kartesius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn affizirt werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, daß er es sogar zwei Mal (I, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden Bichat, als welcher weder Seele, noch Leib, sondern bloß ein animales und ein organisches Leben kennt, und den er dann hier herablassend belehrt, daß man gründlich unterscheiden müsse die Theile, wo die Leidenschaften ihren Sitz haben (siègent), von denen, welche sie affiziren. Danach wirken also die Leidenschaften an einer Stelle, während sie an einer andern sind. Körperliche Dinge pflegen nur wo sie sind zu wirken: aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandniß haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von place und siège, von

sièger und affecter wohl so eigentlich gedacht haben? — Der Grundirrthum des Herrn Flourens und seines Karteſius entſpringt eigentlich daraus, daß ſie die Motive, oder Anläſſe der Leidenſchaften, welche, als Vorſtellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechſeln mit den Leidenſchaften ſelbſt, die, als Willensbewegungen, im ganzen Leibe, welcher (wie wir wiſſen) der angeſchaute Wille ſelbſt iſt, liegen. — Herrn Flourens zweite Auktorität iſt, wie geſagt, Gall. Ich freilich habe am Anfang dieſes zwanzigſten Kapitels (und zwar bereits in der frühern Auflage) geſagt: „Der größte Irrthum in Galls Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt." Aber was ich tadle und verwerfe, iſt gerade was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Karteſius im Herzen. Demgemäß ſagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewiſſermaaßen meine ganze Philoſophie, beſonders aber das neunzehnte Kapitel dieſes Bandes beſteht in der Widerlegung dieſes Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben dieſen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preiſen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions (man ſieht, die Karteſianiſche einfache Seele ſteckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müſſen Bichat und ich uns ſchämen vor ſolcher Weisheit! — Aber, ernſtlich zu reden, was kann niederſchlagender, oder vielmehr empörender ſeyn, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falſche und Verkehrte präkoniſirt zu

sehen; zu erleben, daß tief verborgene, schwer und spät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgerissen und der alte, platte, spät besiegte Irrthum abermals an ihre Stelle gesetzt werden soll; ja, fürchten zu müssen, daß durch solches Verfahren die so schweren Fortschritte des menschlichen Wissens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens ist unstreitig ein Mann von vielem Verdienst, hat sich jedoch dasselbe hauptsächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber sind gerade die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, sondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch Bichat durch sein Nachdenken und durch seinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, selbst wenn er, als ächter und konsequenter Kartesianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon bei Zeiten etwas merken und denken sollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt." Nun aber die Vermessenheit und Süffisance, wie nur die mit falschem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit sie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie Bichat, durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, sogar ihn zurechtzuweisen, zu meistern, ja, fast zu verspotten unternimmt, hat ihren Ursprung im Akademienwesen und dessen Fauteuils, auf welchen thronend und sich gegenseitig als illustre confrère begrüßend die Herren gar nicht umhin können, sich den Besten, die je gewesen, gleich zu setzen, sich für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretiren, was falsch und was wahr seyn soll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu sagen, daß die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch Bichat gehört, es „von Gottes Gnaden" sind und demnach zu den Akademien (in welchen sie meistens nur den einundvierzigsten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères sich verhalten wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker

warnen, ehe sie sich an einen solchen riehen, — es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Karteſius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich ist.

Kapitel 21.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt sekundärer Natur; so würde nicht Alles, was ohne denselben, d. h. ohne Dazwischenkunft der Vorstellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Ersatz oder die vikarirende Ergänzung verstümmelter Theile, die heilbringende Krisis in Krankheiten, die Werke thierischer Kunsttriebe und das Schaffen des Instinkts überhaupt, so unendlich besser und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geschieht, nämlich alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke der Menschen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei sind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieses identisch sei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, ist das allgemeine Thema dieses zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieser Grunderkenntniß beruht darauf, daß dasselbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbstbewußtseyn auftritt, beleuchtet wird; sonst wir es eben so wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforschlichen Naturkräften stehen bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, so weit es möglich ist, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieserhalb ist, beiläufig gesagt, mein direkter Antipode unter den Philosophen Anaxagoras; da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein

Vorstellendes, beliebig annahm, und als der Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat. Derselben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorstellung, als an sich selbst vorhanden gewesen; während bei mir der erkenntnißlose Wille es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung schon sehr weit gediehen seyn muß, ehe es endlich, im animalen Bewußtseyn, zur Vorstellung und Intelligenz kommt; so daß bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwischen hat, nach dem Zeugniß des Aristoteles (Metaph., I, 4), Anaxagoras selbst mit seinem νους nicht viel anzufangen gewußt, sondern ihn nur aufgestellt und dann eben stehen lassen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu seinen Entwickelungen der Natur sich desselben zu bedienen, es sei denn in Nothfällen, wann er sich ein Mal nicht anders zu helfen wußte. — Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des, der (Anfangs dieses Kapitels ausgesprochenen) Wahrheit entgegenstehenden, Irrthums, daß nämlich die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellekts sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit Sokrates' Zeit und bis auf die unserige finden wir als einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputirens der Philosophen jenes ens rationis, genannt Seele. Wir sehen die Meisten die Unsterblichkeit, welches sagen will, die metaphysische Wesenheit, derselben behaupten, Andere jedoch, gestützt auf Thatsachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwidersprechlich darthun, den Widerspruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene Seele wurde von Allen und vor Allem als schlechthin einfach genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt; denn, wenn wir auch die Zerstörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in seine Theile denken können; so folgt daraus nicht, daß die Zerstörung eines einfachen Wesens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgend eine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden, möglich sei. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgesetzte Einfachheit unsers subjektiv bewußten Wesens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweise,

daß die Aeußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellekt physisch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von diesem abhängig, und ohne dasselbe so unmöglich sei, wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erscheinung gehöre und also das Schicksal dieser theile, — daß hingegen der Wille an kein specielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, daß er in der That das metaphysische Substrat der gesammten Erscheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Posterius, sondern das Prius derselben, und diese von ihm, nicht er von ihr, abhängig sei. Der Leib aber wird sogar zu einer bloßen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder Gehirns, der Wille sich darstellt. Der Wille hingegen, welcher in allen früheren, sonst noch so verschiedenen Systemen als eines der letzten Ergebnisse auftritt, ist bei mir das Allererste. Der Intellekt wird, als bloße Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der sekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, daß der Mensch, in der Tiefe seines Selbstbewußtseyns, sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch a parte post, über seine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerstörbarkeit unsers Wesens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, sondern habe nur die Stelle, an welche sie sich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber, in einem allerdings einseitigen, jedoch von unserm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine bloße Vorstellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Daseyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein sich änderndes, in Beiden aber durch Kausalnexus näher bestimmtes, nur möglich ist in der Vorstellung, als auf deren Formen jene Bestimmungen sämmtlich beruhen, also in einem Gehirn, in welchem demnach ein solches Daseyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann selbst unser eigener Leib diese Art von Daseyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniß,

welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, ist bloß mittelbar: sie ist ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelst Sinne und Verstand zu Stande kommt. Unmittelbar gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche Beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören. — Das Zusammenbringen aber dieser beiden verschiedenen Erkenntnißweisen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einsicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beschriebene objektive Daseyn, welches zunächst nur in meinem Gehirn ist, haben, deshalb nicht außer demselben gar nicht vorhanden seien, sondern ebenfalls an sich zuletzt eben Das seyn müssen, was sich dem Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt.

Kapitel 22 *).

Objektive Ansicht des Intellekts.

Es giebt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts, welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und, so sehr sie auch, in Folge dieser, einander entgegengesetzt sind, dennoch in Uebereinstimmung gebracht werden müssen. — Die eine ist die subjektive, welche, von innen ausgehend und das Bewußtseyn als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise haben wir Locke anzusehen: Kant brachte sie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls ist unser erstes Buch, nebst den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet.

Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die objektive, welche von außen anhebt, nicht das eigene Bewußtseyn, sondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, sich

*) Dies Kapitel bezieht sich auf die letztere Hälfte des §. 27 des ersten Bandes.

ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt, und nun untersucht, welches Verhältniß der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Physiologen, zumeist den Französischen. Besonders ist hier Cabanis zu nennen, dessen vortreffliches Werk, Des rapports du physique au moral, auf dem physiologischen Wege, für diese Betrachtungsweise bahnbrechend gewesen ist. Gleichzeitig wirkte der berühmte Bichat, dessen Thema jedoch ein viel umfassenderes war. Selbst Gall ist hier zu nennen; wenn gleich sein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwissenheit und Vorurtheil haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt. Die neuesten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems, durch Charles Bell, Magendie, Marshal Hall u. a., haben den Stoff dieser Betrachtungsweise ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl schon Das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns gesagt habe, dieser Betrachtungsweise angehört, imgleichen, in der Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Rubrik „Pflanzenphysiologie“ gegebenen Erörterungen und auch ein Theil der unter der Rubrik „vergleichende Anatomie“ befindlichen ihr gewidmet sind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Resultate im Allgemeinen keineswegs überflüssig seyn.

Des grellen Kontrastes zwischen den beiden im Obigen

einander entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze stellend, sich vergegenwärtigt, daß was die eine als besonnenes Denken und lebendiges Anschauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist, als die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja, daß man berechtigt ist, zu behaupten, die ganze objektive Welt, so gränzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit, so unergründlich in der Vollkommenheit, sei eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. Da frägt man erstaunt: was ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie, die zu einer solchen Breimasse raffinirt und potenzirt werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daseyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor solchen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der schlechtern Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt. An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille. Denn Für-ein-Anderes-daseyn ist vorgestelltwerden, ansichseyn ist wollen: hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein objektiven Wege nie zum Innern der Dinge gelangen; sondern, wenn wir von außen und empirisch ihr Inneres zu finden versuchen, dieses Innere, unter unsern Händen, stets wieder zu einem Aeußern wird, — das Mark des Baumes, so gut wie seine Rinde, das Herz des Thieres, so gut wie sein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies, so gut wie seine Schaale. Hingegen auf dem subjektiven Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als den Willen zunächst in uns selbst; und müssen, am Leitfaden der Analogie mit unserm eigenen Wesen, die übrigen enträthseln können, indem wir zu der Einsicht gelangen, daß ein Seyn an sich, unabhängig vom

Erkanntwerden, d. h. Sichdarstellen in einem Intellekt, nur als ein Wollen denkbar ist.

Gehen wir nun, in der objektiven Auffassung des Intellekts, so weit wir irgend können, zurück; so werden wir finden, daß die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Daseyn der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß: weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Daseyn es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben selbst schon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendigkeit der Erkenntniß. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begränzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Gränze, mittelst seiner Erkenntnißform der Kausalität, und so entsteht ihm die Anschauung, als ein Bewußtseyn anderer Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit, die sich verändern, gemäß der Kausalität. — In diesem Sinne wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als, wie Empedokles sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch wohl Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist; wie, beiläufig gesagt, schon der des Helvetius, wenn er so schön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit), und ein großes Herzeleid ist. — Nun aber wieder von der andern Seite wissen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Formen unserer Erkenntniß. Der Raum entsteht erst, indem das erkennende Subjekt nach außen

ſieht: er iſt die Art und Weiſe, wie das Subjekt etwas als von ſich verſchieden auffaßt. Soeben aber ſahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verſchiedenheit bedingt. Alſo die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, ſtehen und fallen mit einander, indem ſie ſich gegenſeitig bedingen. — Hieraus iſt zu ſchließen, daß jenſeit der Erſcheinung, im Weſen an ſich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd ſeyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden ſeyn kann. Ein „Erkennen der Dinge an ſich", im ſtrengſten Sinne des Worts, wäre demnach ſchon darum unmöglich, weil wo das Weſen an ſich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß ſchon grundweſentlich bloß auf Erſcheinungen geht. Denn ſie entſpringt aus einer Beſchränkung, durch welche ſie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung iſt das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erſt wo dieſer ſeine höchſte Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in ſeiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieſer muß daher auch das Gehirn, als ſein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, alſo an ſich dieſer ſelbſt iſt, abgeleitet, daß jede Affektion des Organismus zugleich und unmittelbar den Willen affizirt, d. h. angenehm oder ſchmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Senſibilität, bei höherer Entwickelung des Nervenſyſtems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den objektiven Sinnesorganen (Geſicht, Gehör) die ihnen angemeſſenen, höchſt zarten Affektionen empfunden werden, ohne an ſich ſelbſt und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne ſchmerzlich oder angenehm zu ſeyn, daß ſie mithin als an ſich gleichgültige, bloß wahrgenommene Empfindungen ins Bewußtſeyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber dieſe Steigerung der Senſibilität einen ſo hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke ſogar eine Reaktion entſteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern zunächſt eine Spontaneität der Verſtandesfunktion iſt, als welche von der unmittelbar wahrgenommenen Sinnesempfindung den Uebergang zu deren Urſache macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich

die Form des Raumes hervorbringt, die Anschauung eines äußern Objektes entsteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und insofern des Willens ist, der Verstand den Uebergang macht zur Ursache jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Aeußeres und von der eigenen Person Verschiedenes projicirt, — als die Gränze betrachten, zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren. Beim Menschen geht nun aber die, in letzter Instanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur bloßen Anschauung und unmittelbaren Auffassung der Kausalverhältnisse; nämlich bis zum Bilden abstrakter Begriffe aus jenen Anschauungen, und zum Operiren mit diesen, d. h. zum Denken, als worin seine Vernunft besteht. Die Gedanken sind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieser die Objektivation des Willens ist, selbst in den Sinnesorganen, durch Steigerung, sogleich in Schmerz übergehen können, am entferntesten. Vorstellung und Gedanke können, dem Gesagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angesehen werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber, an sich selbst und außerhalb der Vorstellung, der Wille ist. Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Daseyn des Leibes die Welt der Vorstellung voraus; sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht. Das der ganzen Erscheinung zum Grunde Liegende, das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin, ist ausschließlich der Wille: denn er ist es, welcher eben durch diesen Proceß die Form der Vorstellung annimmt, d. h. in das sekundäre Daseyn einer gegenständlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philosophen vor Kant, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unsers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie giengen nämlich dabei aus von einer sogenannten Seele, einem Wesen, dessen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken bestände, und zwar ganz eigentlich im abstrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um so vollkommener angehörten,

als sie von aller Anschaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des §. 6 meiner Preisschrift über das Fundament der Moral nachzusehen.) Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die Gelüste, welche diese erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenschaften, zu welchen wieder diese sich entwickeln; während das selbsteigene und ursprüngliche Element dieser Seele lauteres, abstraktes Denken sei, welchem überlassen sie nur Universalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenständen habe und alles Anschauliche tief unter sich liegen lasse. Daher stammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philosophieprofessoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den aprioriſchen Funktionen des Intellekts, die Anschauung hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit stets nur an den vorgeblichen sechsten Sinn der Franzosen. — Besagtermaaßen also machte man, beim Proceß des Erkennens, das allerletzte Produkt desselben, das abstrakte Denken, zum Ersten und Ursprünglichen, griff demnach, wie gesagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darstellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entspringt, mithin ohne diesen nicht seyn könnte; so fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beschäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens ist.

Aber nicht nur die Anschauung der Außenwelt, oder das Bewußtseyn anderer Dinge, ist durch das Gehirn und seine Funktionen bedingt, sondern auch das Selbstbewußtseyn. Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Theile seiner Erscheinungen. Die sekundäre Welt der Vorstellung muß hinzutreten, damit er sich seiner bewußt werde; wie das Licht erst durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt, im

thierischen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtseyn des eigenen Selbst, mittelst des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln nach außen, sondern, wie bei Konverspiegeln, nach innen fällt: mit diesem Punkte nun beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was sie vorstellt, sich darstellen muß und welche die erste und wesentlichste Form alles Erkennens, oder die Form des inneren Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte: erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner selbst bewußt, indem dieser Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen ist, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht. Dieser Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächst ein bloßes Subjekt des Erkennens und als solches fähig, der kalte und antheilslose Zuschauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu seyn, wie auch, ohne Rücksicht auf diesen und sein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufassen. Aber sobald er sich nach innen richtet, erkennt er als die Basis seiner eigenen Erscheinung den Willen, und fließt daher mit diesem in das Bewußtseyn eines Ich zusammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntniß) ist, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses erkennende und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu seyn (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den

Willen. — Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetisch sei: allein wir stehen bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. Ich bitte daher, es mit Dem zu vergleichen, was ich im zwanzigsten Kapitel über diesen Gegenstand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Wesen an sich jedes Daseienden in seinem Willen besteht, und die Erkenntniß, nebst dem Bewußtseyn, nur als ein Sekundäres, auf den höheren Stufen der Erscheinung hinzukommt; so finden wir doch, daß der Unterschied, den die Anwesenheit und der verschiedene Grad des Bewußtseyns und Intellekts zwischen Wesen und Wesen setzt, überaus groß und folgenreich ist. Das subjektive Daseyn der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseyns über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß: es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das Medium der Motive ein: und dieses ist — die in Zeit und Raum objektiv dastehende Welt, die Welt als Vorstellung; so schwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben seyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt sie sich aus, in dem Maaße, wie in der aufsteigenden Reihe thierischer Organisationen das Gehirn immer vollkommener producirt wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung, auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieser Erscheinungen des Willens. Dieses muß immer erst den Anlaß dazu geben: denn ohne Noth bringt die Natur (d. h. der in ihr sich objektivirende Wille) nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura

nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe nothwendig sind; wie ich dies in der Schrift „Vom Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich dargestellt habe: nach dem nämlichen Maaßstabe daher ertheilte sie jedem das wichtigste der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit seiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, seine Organisation wurde, desto mannigfaltiger und specieller bestimmt wurden auch seine Bedürfnisse, folglich desto schwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeischaffung des sie Befriedigenden. Da bedurfte es also eines weitern Gesichtskreises, einer genauern Auffassung, einer richtigern Unterscheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umständen und Beziehungen. Demgemäß sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen: und in dem Maaße, wie das Cerebralsystem sich entwickelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener, im Bewußtseyn dar. Die Auffassung derselben erfordert jetzt immer mehr Aufmerksamkeit, und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit sie desto reiner und richtiger vor sich gehe. Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein: bei ihm allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen Statt. Dies ist ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um seine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch diesen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns, und damit in der Erhöhung der Erkenntnißkräfte, thut die Natur, wie alle übrigen, bloß in Folge der erhöhten Bedürfnisse, also zum Dienste des Willens. Was dieser im Menschen bezweckt und erreicht, ist zwar im Wesentlichen das Selbe und nicht mehr, als was auch im Thiere sein Ziel ist: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organisation des Menschen wurden die Erfordernisse zur Erreichung jenes Ziels so sehr vermehrt, gesteigert und specificirt, daß, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung

des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwendig, oder wenigstens das leichteste Mittel war. Da nun aber der Intellekt, seinem Wesen zufolge, ein Werkzeug von höchst vielseitigem Gebrauch und auf die verschiedenartigsten Zwecke gleich anwendbar ist; so konnte die Natur, ihrem Geist der Sparsamkeit getreu, alle Forderungen der so mannigfach gewordenen Bedürfnisse nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher stellte sie den Menschen, ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, oder Angriffswaffe, ja mit verhältnißmäßig geringer Muskelkraft, bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüsse und Mangel, hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem sie nur noch die Hände, von der nächsten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den also hier auftretenden überwiegenden Intellekt ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt wird, aufs höchste gesteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtseyns, welche, durch die Fähigkeit des abstrakten Erkennens unterstützt, jetzt bis zur vollkommenen Besonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellekts nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenschaften*, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt, eben weil diese eigentlich immer aus den gesteigerten Bedürfnissen und dringendern Forderungen des Willens entspringt: zudem aber unterstützen beide sich wechselseitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zusammen mit größerer Energie des Herzschlags und Blutumlaufs, welche physisch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andererseits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelst der lebhafteren Auffassung der äußern Umstände, die durch diese hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. lassen junge Kälber sich ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unabläßig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer solchen Lage, würden sich fast zu Tode schreien und

quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben diesem Wechselverhältniß beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben so macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen also verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Thier der obern Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber auch zwischen den verschiedenen Thierarten sind die Unterschiede des Intellekts und dadurch des Bewußtseyns groß und endlos abgestuft. Das bloße Analogon von Bewußtseyn, welches wir noch der Pflanze zuschreiben müssen, wird sich zu dem noch viel dumpferen subjektiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtseyn des untersten Thieres zu jenem quasi Bewußtseyn der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseyns veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, wie unser drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefsten noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewußtseyns, welcher den Grad des Daseyns eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Daseyn ist ein subjektives: das objektive Daseyn ist im Bewußtseyn eines Andern vorhanden, also nur für dieses, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtseyns sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist.

Was wir aber jetzt zwischen Pflanze und Thier, und dann zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwischen Mensch und Mensch Statt. Auch hier nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelst der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtseyns und Deutlichkeit des Erkennens, einen fundamentalen und unabsehbar großen Unterschied in der ganzen Weise des Daseyns, und dadurch im Grade

desselben. Je höher gesteigert das Bewußtseyn ist, desto deutlicher und zusammenhängender die Gedanken, desto klärer die Anschauungen, desto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt Alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmuth, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe sind nicht ein Mal rechter Freude fähig: sie leben in Dumpfheit dahin. Während dem Einen sein Bewußtseyn nur das eigene Daseyn, nebst den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung desselben apprehendirt werden müssen, in einer dürftigen Auffassung der Außenwelt vergegenwärtigt, ist es dem Andern eine camera obscura, in welcher sich der Makrokosmos darstellt:

„Er fühlet, daß er eine kleine Welt
In seinem Gehirne brütend hält,
Daß die fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er sie gerne möchte von sich geben."

Die Verschiedenheit der ganzen Art des Daseyns, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwischen Mensch und Mensch feststellen, ist so groß, daß die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint. Und auch hier ist, wie bei den Thiergeschlechtern, ein Zusammenhang zwischen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar: es scheint, daß ein überaus heftiger, also gewaltig verlangender Wille daseyn mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemessen, dazugeben sollte; während die bloß physische Rechenschaft hierüber auf die größere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgescenz desselben vermehren, hinweist. Freilich aber ist die Quantität, Qualität und Form des Gehirns selbst die andere und ungleich seltenere Bedingung des Genies. Andererseits sind die Phlegmatici in der Regel von sehr mittelmäßigen Geisteskräften: und eben so stehen die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker, im Allgemeinen, den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach; obgleich, wie Bako*) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hoch-

*) De augm. scient., L. VI, c. 3.

begabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach ist es so verkehrt als gewöhnlich, zum Maaßstab der Vergleichung der Geisteskräfte verschiedener Nationen die großen Geister derselben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr ist es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch ist hier zu bemerken, daß eben die Leidenschaftlichkeit, welche Bedingung des Genies ist, mit seiner lebhaften Auffassung der Dinge verbunden, im praktischen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereignissen, eine so große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß sie den Intellekt stört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch seiner, wenngleich viel geringern, Geisteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leistet, als das größte Genie vermag. Sonach begünstigt ein leidenschaftliches Temperament die ursprüngliche Beschaffenheit des Intellekts, ein phlegmatisches aber dessen Gebrauch. Deshalb ist das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretischen Leistungen, als zu welchen es seine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die seyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltauffassung trübt: hingegen ist zum praktischen Leben das Genie ungeschickt und unbrauchbar, daher auch meistens unglücklich. In diesem Sinn ist Goethe's Tasso gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der absoluten Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entsprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß; so beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktischen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der relativen Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchsten Grad desselben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte, nebst zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verstande, reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt schädlich: denn die zu große Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb ist auch diese Art der Eminenz nicht so abnorm

und ist hundert Mal weniger selten, als jene andere: demgemäß sehen wir große Feldherren und große Minister zu allen Zeiten, sobald nur die äußern Umstände ihrer Wirksamkeit günstig sind, auftreten. Große Dichter und Philosophen hingegen lassen Jahrhunderte auf sich warten: doch kann die Menschheit auch an diesem seltenen Erscheinen derselben sich genügen lassen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart da sind, wie die Leistungen jener Anderen. — Dem oben erwähnten Gesetze der Sparsamkeit der Natur ist es auch völlig gemäß, daß sie die geistige Eminenz überhaupt höchst Wenigen, und das Genie nur als die seltenste aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und, durch ihre Befriedigung selbst, sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt: wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, seine Erwartungen von den geistigen Leistungen der Menschen überhaupt feststellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlassungen sie zu solchen gemacht haben, zunächst betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau bestimmt hatte: ja, selbst Philosophieprofessoren sollte man nach diesem Maaßstabe abschätzen und wird dann ihre Leistungen allen billigen Erwartnngen entsprechend finden. — Beachtenswerth ist es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Muße gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten, selbst der Menge, sogleich regsamer und feiner werden. — Physiologisch merkwürdig ist, daß das Uebergewicht der Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches, nach Sömmering's scharfsinniger Entdeckung, den wahren nächsten Maaßstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in

den menschlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entsteht, was Lichtenberg an Garrick lobt: „daß er allgegenwärtig in den Muskeln seines Körpers schien". Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, so gut wie Schlaffheit der Gesichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geistlosigkeit betrachtet, sowohl an Individuen, wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten physiologischen Sachverhältnisses ist der Umstand, daß viele Leute, sobald ihr Gespräch mit ihrem Begleiter anfängt einigen Zusammenhang zu gewinnen, sogleich stillstehen müssen; weil nämlich ihr Gehirn, sobald es ein Paar Gedanken an einander zu haken hat, nicht mehr so viel Kraft übrig behält, wie erforderlich ist, um durch die motorischen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: so knapp ist bei ihnen Alles zugeschnitten.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, in Folge derer sie ihr Wachsthum der Richtung desselben entgegen lenkt, das Selbe ist, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menschen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtseyn des Erkennenden noch ein Mal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Wil-

len stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches, ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. Nun aber den Kompler dieser Relationen für das schlechthin und an sich selbst vorhandene Wesen der Welt, und die Art und Weise, wie sie sich, nach den im Gehirn präformirten Gesetzen, nothwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konstruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem Kant's Lehre ein Ende gemacht hat. Hier also kommt unsere objektive und daher großentheils physiologische Betrachtung des Intellekts seiner transscendentalen entgegen, ja, tritt, in gewissem Sinne, sogar als eine Einsicht a priori in dieselbe auf, indem sie, von einem außerhalb derselben genommenen Standpunkt, uns genetisch und daher als nothwendig erkennen läßt, was jene, von Thatsachen des Bewußtseyns ausgehend, auch nur thatsächlich darlegt. Denn in Folge unserer objektiven Betrachtung des Intellekts ist die Welt als Vorstellung, wie sie, in Raum und Zeit ausgebreitet, dasteht und nach der strengen Regel der Kausalität sich gesetzmäßig fortbewegt, zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, daß was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verschiedener Dinge an sich gehalten werden darf, sondern zunächst bloß die Art und Weise dieser Funktion selbst darstellt, als welche immer nur eine sehr untergeordnete Modifikation durch das von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz sie in Bewegung setzt, erhalten kann. Wie demnach Locke Alles, was mittelst der Empfindung in die Wahrnehmung kommt, den

Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an sich abzusprechen; so hat Kant, in gleicher Absicht und auf demselben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche Anschauung möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, als Gehirnfunktion nachgewiesen; wenn gleich er dieses physiologischen Ausdrucks sich enthalten hat, zu welchem jedoch unsere jetzige, von der entgegengesetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweise uns nothwendig hinführt. Kant kam, auf seinem analytischen Wege, zu dem Resultat, daß was wir erkennen bloße Erscheinungen seien. Was dieser räthselhafte Ausdruck eigentlich besage, wird aus unserer objektiven und genetischen Betrachtung des Intellekts klar: es sind die Motive, für die Zwecke eines individuellen Willens, wie sie in dem, zu diesem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher selbst, objektiv, als Gehirn erscheint) sich darstellen, und welche, so weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zusammenhange die in Zeit und Raum sich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorstellung nenne. Auch verschwindet, von unserm Gesichtspunkt aus, das Anstößige, welches in der Kantischen Lehre daraus entsteht, daß, indem der Intellekt, statt der Dinge, wie sie an sich sind, bloße Erscheinungen erkennt, ja, in Folge derselben zu Paralogismen und ungegründeten Hypostasen verleitet wird, mittelst „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann", — es das Ansehen gewinnt, als sei unser Intellekt absichtlich bestimmt, uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Ansicht des Intellekts, welche eine Genesis desselben enthält, macht begreiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße Medium der Motive ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Gesetzmäßigkeit der hiebei sich uns objektiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu konstruiren unternehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn

sie sich bis zum Selbstbewußtseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion desselben, erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses bloße Gehirnphänomen, mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmäßigkeit, für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Wesen an sich selbst der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phaenomenon, aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsre Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie Kant sagt, nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseyns zu denken, unangemessen: ja, dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können; sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die Christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entsprungen ist. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nach-

denken über ſie uns immer tiefer in unauflösliche Räthſel verſtricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, alſo die Erkenntniß ſelbſt, ſchon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt iſt, herbeigeführt durch die Entwickelung des Weſens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißloſen Strebens, deſſen Weſen ſich in dem zugleich dadurch entſtehenden Selbſtbewußtſeyn als Wille darſtellt. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch ſie allererſt möglich wurde, alſo ihre eigene Baſis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht ſich ſelbſt ſehen kann. Vielmehr ſind die auf der Oberfläche der Dinge ſich darſtellenden Verhältniſſe zwiſchen Weſen und Weſen allein ihre Sache, und ſind es nur mittelſt des Apparats des Intellekts, nämlich ſeiner Formen, Raum, Zeit, Kauſalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß ſich gemacht hat, geht ihr ganzes Weſen nicht in die Erkenntniß ein, ſondern dieſe ſetzt das Daſeyn der Welt ſchon voraus; weshalb der Urſprung deſſelben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie iſt demnach beſchränkt auf die Verhältniſſe zwiſchen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu deſſen Dienſt allein ſie entſtand, ausreichend. Denn der Intellekt iſt, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht ſich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberſtellen, um ſo ihr ganzes Weſen ſchlechthin objektiv und von Grund aus in ſich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut iſt, Alles in der Natur verſtehen, aber nicht die Natur ſelbſt, wenigſtens nicht unmittelbar.....

So entmuthigend für die Metaphyſik dieſe aus der Beſchaffenheit und dem Urſprung des Intellekts hervorgehende weſentliche Beſchränkung deſſelben auch ſeyn mag; ſo hat eben dieſe doch auch eine andere, ſehr tröſtliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Ausſagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus beſteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daſeyn, auf immer dahin zurückkehrend darſtellt, und ſie ſich daran zu vergnügen ſcheint, unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerſtören zu können, hingegen nichts Beſtehendes zu Tage zu fördern

vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die Materie anerkennen müssen, welche, unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die Form, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen; so müssen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergesetzten Ursprungs und daraus sich ergebender Beschaffenheit des Intellekts, können wir dieser Aussage keine unbedingte Wahrheit zugestehen, vielmehr nur eine durchweg bedingte, welche Kant treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nannte. —

Wenn es, trotz dieser wesentlichen Beschränkung des Intellekts möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach außen gerichteten, objektiven Erkenntniß mit den Datis des Selbstbewußtseyns, zu einem gewissen Verständniß der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine paraboliſche Uebersetzung in die Formen der Erkenntniß; also ein quadam prodire tenus seyn, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muß. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch Kant zerstörten Dogmatismus, in allen seinen Formen, dieser, daß er schlechthin von der Erkenntniß, d. i. der Welt als Vorstellung, ausgieng, um aus deren Gesetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Daseyn derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie konstruirte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings

Immanente, d. h. zum transscendenten Gebrauch Untaugliche, der Erkenntniß, aus der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser selbst, auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend Kritik der Vernunft nannte. Er führte dies theils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen aprioriſchen Theil aller Erkenntniß nachwies, welcher, als durchaus subjektiv, alle Objektivität verkümmert; theils dadurch, daß er angeblich darthat, daß die Grundsätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniß, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widersprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der objektiven Erkenntniß, d. h. außer der Welt als Vorstellung, uns nichts gegeben sei, als etwan noch das Gewissen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphysik übrig blieb, konstruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch schlechterdings nur praktische, durchaus nicht theoretische Gültigkeit zugestand. — Er hatte übersehen, daß, wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniß, oder die Welt als Vorstellung, nichts, als Erscheinungen, nebst deren phänomenalen Zusammenhang und Regressus liefert; dennoch unser selbsteigenes Wesen nothwendig auch der Welt der Dinge an sich angehört, indem es in dieser wurzeln muß: hieraus aber müssen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfassen seyn, zur Aufklärung des Zusammenhangs der Welt der Erscheinungen mit dem Wesen an sich der Dinge. Hier also liegt der Weg, auf welchem ich über Kant und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch stets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anschauung, oder absoluten Denkens, welches die Periode der Pseudophilosophie zwischen Kant und mir charakterisirt. Kant gieng, bei seiner Nachweisung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniß zur Ergründung des Wesens der Welt, von der Erkenntniß, als einer Thatsache, die unser Bewußtseyn liefert, aus, verfuhr also, in diesem Sinne, a posteriori. Ich aber habe in diesem Kapitel, wie auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", nachzuweisen gesucht, was die Erkenntniß ihrem Wesen und Ursprung nach sei, nämlich ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Bestimmtes: woraus folgt, daß sie zur Ergründung des Wesens der Welt unzulänglich seyn muß; bin

also, insofern, zum selben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß, nicht bloß, wie Kant gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehen, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese, im weitern Sinn, physiologische Betrachtung die Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transscendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darstellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeschoben: es war dieser, daß in dem Maaße als, in der aufsteigenden Thierreihe, der Intellekt sich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das Erkennen sich immer deutlicher vom Wollen sondert und dadurch reiner wird. Das Wesentliche hierüber findet man in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Pflanzenphysiologie (S. 68–72 der zweiten Auflage), wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweise und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Sensibilität besitzt, sondern in ihr der Wille sich allein als Plasticität oder Reproduktionskraft objektivirt; so hat sie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigsten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den Polypen, können wir die Sonderung dieser beiden Bestandtheile noch nicht deutlich erkennen, setzen jedoch ihr Vorhandenseyn, wenn gleich in einem Zustande der Verschmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf bloße Reize, sondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewissen Wahrnehmung, vor sich gehen; daher eben wir diese Wesen als Thiere ansprechen. In dem Maaße nun, als, in der aufsteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander sondern, bis das erstere, in den Wirbelthieren und am vollkommensten im Menschen, sich in ein organisches und ein cerebrales Nervensystem scheidet und dieses wieder sich zu dem überaus zusammengesetzten Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, sensibeln und motorischen Nervenbündeln steigert, davon allein

das große Gehirn, nebst den ihm anhängenden sensibeln Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur Aufnahme der Motive aus der Außenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur Transmission derselben an die Muskeln, in denen der Wille sich direkt äußert, bestimmt sind; in demselben Maaße sondert sich im Bewußtseyn immer deutlicher das Motiv von dem Willensakt, den es hervorruft, also die Vorstellung vom Willen: dadurch nun nimmt die Objektivität des Bewußtseyns beständig zu, indem die Vorstellungen sich immer deutlicher und reiner darin darstellen. Beide Sonderungen sind aber eigentlich nur eine und die selbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der subjektiven, oder erst im Bewußtseyn anderer Dinge, und dann im Selbstbewußtseyn. Auf dem Grade dieser Sonderung beruht, im tiefsten Grunde, der Unterschied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, sowohl zwischen verschiedenen Thierarten, als auch zwischen menschlichen Individuen: er giebt also das Maaß für die intellektuelle Vollkommenheit dieser Wesen. Denn die Klarheit des Bewußtseyns der Außenwelt, die Objektivität der Anschauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, daß das Thier die Dinge nur so weit wahrnimmt, als sie Motive für seinen Willen sind, und daß selbst die intelligentesten Thiere diese Gränze kaum überschreiten; weil ihr Intellekt noch zu fest am Willen haftet, aus dem er entsprossen ist. Hingegen faßt selbst der stumpfeste Mensch die Dinge schon einigermaaßen objektiv auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was sie in Bezug auf ihn, sondern auch Einiges von Dem, was sie in Bezug auf sich selbst und auf andere Dinge sind. Jedoch bei den Wenigsten erreicht dies den Grad, daß sie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: sondern „das muß ich thun, das muß ich sagen, das muß ich glauben" ist das Ziel, welchem, bei jedem Anlaß, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woselbst ihr Verstand alsbald die willkommene Rast findet. Denn dem schwachen Kopf ist das Denken so unerträglich, wie dem schwachen Arm das Heben einer Last: daher beide eilen niederzusetzen. Die Objektivität der Erkenntniß, und zunächst der anschauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und seiner Sonderung vom

Willen beruhen und deren höchster das Genie ist, als in welchem die Auffassung der Außenwelt so rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen sogar mehr als diese selbst, nämlich das Wesen ihrer ganzen Gattung, d. i. die Platonische Idee derselben, sich unmittelbar aufschließt; welches dadurch bedingt ist, daß hiebei der Wille gänzlich aus dem Bewußtseyn schwindet. Hier ist der Punkt, wo sich die gegenwärtige, von physiologischen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenstand unsers dritten Buches, also an die Metaphysik des Schönen anknüpft, woselbst die eigentlich ästhetische Auffassung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich ist, als der Zustand des reinen, d. h. völlig willenlosen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Gesagten zufolge ist die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfesten thierischen Bewußtseyn bis zu dem des Menschen, eine fortschreitende Ablösung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im Genie eintritt: daher kann man dieses als den höchsten Grad der Objektivität des Erkennens definiren. Die so selten vorhandene Bedingung zu demselben ist ein entschieden größeres Maaß von Intelligenz, als zum Dienste des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert ist: dieser demnach frei werdende Ueberschuß ist es erst, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. sie vollkommen objektiv auffaßt und nun danach bildet, dichtet, denkt.

Kapitel 23*).

Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur.

Daß der Wille, welchen wir in unserm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philosophie annahm, allererst aus der Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieser, also ein

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 28 des ersten Bandes.

Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß selbst, durch das Gehirn Bedingtes sei; sondern daß er das Prius derselben, der Kern unsers Wesens und jene Urkraft selbst sei, welche den thierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewußten, so gut wie die bewußten Funktionen desselben vollzieht; — dies ist der erste Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphysik. So paradox es auch jetzt noch Vielen erscheint, daß der Wille an sich selbst ein Erkenntnißloses sei; so haben doch schon sogar die Scholastiker es irgendwie erkannt und eingesehen; da der in ihrer Philosophie durchaus bewanderte Jul. Cäs. Vaninus (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwuth), in seinem Amphitheatro, p. 181, sagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione. — Daß nun ferner jener selbe Wille es sei, welcher auch in der Pflanze die Gemme ansetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Krystalls nur die zurückgelassene Spur seines momentanen Strebens sei, daß er überhaupt, als das wahre und einzige αυτοματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erscheinungen spiele, wirke, ihren Gesetzen die Macht verleihe, und selbst in der rohesten Masse sich noch als Schwere zu erkennen gebe; — diese Einsicht ist der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und schon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbste aller Misverständnisse aber wäre es, zu meynen, daß es sich hiebei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr ist es die realste aller Realerkenntnisse, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es ist die Zurückführung jenes unserer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Wesentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genauesten und intimsten Bekannte, welches jedoch nur in unserm eigenen Wesen uns unmittelbar zugänglich ist; daher es von diesem aus auf die andern Erscheinungen übertragen werden muß. Es ist die Einsicht, daß das Innere und Ursprüngliche in allen, wenn gleich noch so verschiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Wesen nach, identisch ist; daß wir jedoch nur eine Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich

in den Bewegungen unsers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniß wir es Wille nennen müssen. Es ist die Einsicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, — d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewußtseyns gelangt ist, — nunmehr dasteht als jener Wille, der das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu allem Anderen die Erklärung giebt. Er ist demnach das Ding an sich, so weit dieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich ist er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weise, sich äußern muß: denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinander reihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des Aristoteles über die Pflanzen aufmerksam. Das Interessanteste darin sind, wie so oft im Aristoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefsinnigeren Philosophen. Da sehen wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (ἐπιθυμία); ja, daß sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). Aristoteles hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde seyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe feh-

len, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt", nämlich το θρεπτικον, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, also einen Theil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das ist aber eben eine scholastische Quidditas und besagt: plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam; ist mithin ein schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisirten Vorgänger. Auch sehen wir, im zweiten Kapitel, daß Empedokles sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches Aristoteles dann ebenfalls bekrittelt, und seinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wie dieses, daß die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein haben könnten, da sie sonst vollkommener, als die Thiere seyn würden. — Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astronomische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine absurden Grundprincipien, die er besonders in den Büchern de coelo darlegt, das System des Ptolemäos veranlaßt, wodurch die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchster Wichtigkeit, wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward.

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unsrer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzusetzen. G. R. Treviranus ist es, der in seinem Werke „Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes sagt: „Es läßt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Lust und Unlust, und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine solche ist das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thierischen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus spricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffassung, und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Ausspruchs so wenig bewußt, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er sogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

In der That ist die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehen könne, am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer. —

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte sind es; obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden; so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf die selbe Grundlage in dem Maaße seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen größer ist. — In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; so daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Krystallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen; so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel, und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im unorganischen Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also Das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die Form. Beim organischen Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, besteht sein Leben, d. h. sein Daseyn als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der Form. Daher hat der unorganische Körper seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen: hiebei allein erhält sich sein Daseyn, und, wenn

dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse: sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu seyn, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach ist auch das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und daß dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebürt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber ist durch und durch organisch; ist es in allen seinen Theilen und nirgend sind diese, selbst nicht in ihren kleinsten Partikeln, aus Unorganischem aggregativ zusammengesetzt. Wäre also die Erde ein Organismus; so müßten alle Berge und Felsen und das ganze Innere ihrer Masse organisch seyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganisches existiren, mithin der ganze Begriff desselben wegfallen.

Hingegen daß die Erscheinung eines Willens so wenig an das Leben und die Organisation, als an die Erkenntniß gebunden sei, mithin auch das Unorganische einen Willen habe, dessen Aeußerungen alle seine nicht weiter erklärlichen Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines solchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftstellern viel seltener zu finden ist, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch schon erkenntnißlos ist.

Im Anschießen des Krystalls sehen wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer Haut eingeschlossen ist, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandtschaften" von Goethe liegt, wie schon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Basis unsers eigenen Wesens ausmacht, der selbe ist, welcher sich schon in den niedrig-

sten, unorganischen Erscheinungen kund giebt, weshalb die Gesetzmäßigkeit beider Erscheinungen vollkommene Analogie zeigt. Die Mechanik und Astronomie zeigen uns eigentlich, wie dieser Wille sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die Hydraulik zeigt uns das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann, in diesem Sinne, als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird: diese sind, da bei allen nichtindividuellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußeren Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf feste Grundzüge, die man Gesetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat: Beide zusammen machen die Hydraulik aus. — Eben so lehrt uns die Chemie, wie sich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandschaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Physiologie läßt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vor-

führt. Je regelrechter, je streng naturgesetzmäßiger die Darstellung seiner Charaktere dabei ausfällt, desto größer ist sein Ruhm; daher steht Shakespeare obenan. — Der hier gefaßte Gesichtspunkt entspricht im Grunde dem Geist, in welchem Goethe die Naturwissenschaften trieb und liebte; wiewohl er sich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus seinen Schriften hervorgeht, ist es mir aus seinen persönlichen Aeußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leuguet, also in den erkennenden Wesen, betrachten; so finden wir überall, als seine Grundbestrebung, die Selbsterhaltung eines jeden Wesens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieser Grundbestrebung aber lassen sich stets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieses sich noch nachweisen sogar auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, also der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, also Gegenstände der Mechanik sind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Elasticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Kohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand, zu retten. Der gestoßene oder gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Kohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen, oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung,

der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt.

In der unorganischen Natur objektivirt der Wille sich zunächst in den allgemeinen Kräften, und erst mittelst dieser in den durch Ursachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwischen Ursache, Naturkraft und Willen als Ding an sich habe ich §. 26 des ersten Bandes hinlänglich auseinandergesetzt. Man sieht daraus, daß die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Gränze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Dinge an sich an. Bei jedem physischen Phänomen, jeder Veränderung materieller Dinge, ist zunächst ihre Ursache nachzuweisen, die eine eben solche einzelne, dicht zuvor eingetretene Veränderung ist; dann aber die ursprüngliche Naturkraft, vermöge welcher diese Ursache zu wirken fähig war; und allererst als das Wesen an sich dieser Kraft, im Gegensatz ihrer Erscheinung, ist der Wille zu erkennen. Dennoch giebt dieser sich eben so unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menschen: der Unterschied ist nur, daß seine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechanisch wirkende Ursache, z. B. die Wegnahme seiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß sie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Diese Identität des Grundwesentlichen wird sogar sinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge seiner besondern Gestalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerksam betrachten, wo dann ein gewisser Anschein des Lebens sich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirksam ist. Dieses ist freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an sich mit dem Willen identisch, hier gleichsam die Seele eines sehr kurzen Quasi-Lebens wird. Also giebt das in den beiden Extremen der Erscheinung des Willens Identische sich hier sogar der unmittelbaren Anschauung noch leise kund, indem diese ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Ursprüngliches, wie wir es nur aus

den Akten unſers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erſcheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und großartige Weiſe kann man zu einer intuitiven Erkenntniß vom Daſeyn und Wirken des Willens in der unorganiſchen Natur gelangen, wenn man ſich in das Problem der drei Körper hineinſtudirt und alſo den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und ſpecieller kennen lernt. Durch die verſchiedenen Kombinationen, welche der beſtändige Wechſel der Stellung dieſer drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beſchleunigt, bald verlangſamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieſes nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zuſammen in ſeinen Lauf eine ſolche Unregelmäßigkeit bringt, daß derſelbe ein wirklich kapriciöſes Anſehen erhält, indem ſogar das dritte Kepplerſche Geſetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, ſondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umſchreibt. Die Betrachtung dieſes Laufes iſt ein kleines und abgeſchloſſenes Kapitel der himmliſchen Mechanik, welche von der irdiſchen ſich durch die Abweſenheit alles Stoßes und Druckes, alſo der uns ſo faßlich ſcheinenden vis a tergo, und ſogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weiſe unterſcheidet, indem ſie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloß die Gravitation, dieſe aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnſucht derſelben nach Vereinigung. Wenn man nun, an dieſem gegebenen Fall, ſich ihr Wirken bis ins Einzelne veranſchaulicht; ſo erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbſtbewußtſeyn uns als Wille gegeben iſt. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derſelben, durch ſeine Stellung, dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgeſetzt iſt, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unſern Willen und mit den Modifikationen unſers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beiſpiel anderer Art iſt folgendes. Liebig (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) ſagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlenſäure enthält, ſo wird, durch den Kontakt mit dieſer Säure, die Verwandſchaft des Metalls zum Sauerſtoff der Luft in dem Grade geſteigert, daß ſich

beide mit einander verbinden; seine Oberfläche bedeckt sich mit grünem, kohlensauerm Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, sich zu verbinden, in dem Moment, da sie sich berühren, entgegengesetzte Elektricitätszustände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eisen berühren, durch Erregung eines besondern Elektricitätszustandes, die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerstoff einzugehen, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank." — Die Sache ist bekannt und von technischem Nutzen. Ich führe sie an, um zu sagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektrischen Gegensatz zum Eisen in Anspruch genommen und beschäftigt, die für seine chemische Verwandschaft zum Oxygen und Kohlensäure sich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält sich demnach gerade so, wie der Wille in einem Menschen, der eine Handlung, zu der er sonst sich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein stärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehen.

Im ersten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen liegen, indem sie die durchgängige Bedingung, die metaphysische Grundlage derselben ausmachen und sich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbestrittenen Wahrheit, daß das Wesentliche einer Ursache, als solcher, darin bestehe, daß sie die selbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, ist schon enthalten, daß in der Ursache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit ist: dies ist die in ihr sich äußernde Naturkraft. Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieser Form unserer Anschauung gewissermaaßen sich empirisch und faktisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist; so wird diese, wenn keine neu hinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so seyn, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objektives, reales Daseyn hätte: denn da müßte sie auch etwas wirken. Wir sehen also hier einerseits die Naturkräfte, welche in jener Rotation sich äußern und sie, wenn ein Mal angefangen, endlos

fortsetzen, ohne selbst zu ermüden, oder zu ersterben, sich als ewig oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existirend bewähren; und andererseits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weise, wie wir jene Erscheinung apprehendiren, besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluß ausübt; denn was nicht wirkt, das ist auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat Kant, in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen, über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration ist: beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehen, der Alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschießend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da, wie ein Gespenst. Aber nun

gar die von den Franzosen ausgegangenen Konstruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen schreienden Ausdruck derselben, wie überhaupt der ganzen Atomistik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufsatz über Licht und Wärme, von dem sonst so scharfsinnigen Ampere, betrachten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastisches aus den selben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Unterschiede: ja, es wird gesagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar sei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Theilung in die Zwischenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Molekülen. — In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Außerdem müßte man sich wundern, daß eine so empirisch gesinnte Nation, eine solche matter of fact nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung übersliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welche durch den, bei allem guten Willen, seichten und mit Urtheilskraft sehr dürftig begabten Herrn Cousin schlecht vertreten wird. Sie sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar seyn muß: das lassen sie sich nicht ausreden; und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutschland hat Kant's Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt; wenn gleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren; welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwissenheit ist. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß

nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, sondern auch zwei specielle Lehren der neuern Physik dem Atomenunwesen scheinbar Vorschub gethan haben: nämlich Hauy's Krystallographie, welche jeden Krystall auf seine Kerngestalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares ist; sodann Berzelius' Lehre von den chemischen Atomen, welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur arithmetische Größen und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige sind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atomen vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie, ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie nachgewiesen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn so wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langsame, aber stetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen, absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langsamer fliegt, als die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; eben so wenig bin ich genöthigt, mir die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren, bestehend zu denken: sondern ich fasse, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum, gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung schneller als die andere seyn, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; so kann auch ein Körper specifisch schwerer als der andere seyn, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft; da Kant (nach Priestley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöst hat. — Aber sogar wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, daß die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne; so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern bloß auf eine völlig dichte und in

den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe; weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu sagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität, als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müßten auch beide stets in gleichem Maaße vorhanden seyn; — was keineswegs der Fall ist. Denn z. B. Wasser hat ein viel geringeres specifisches Gewicht, als alle eigentlichen Metalle, müßte also weniger Atome und größere Interstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel seyn: allein es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausgienge und etwan sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiemit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend: demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar; man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen; was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Kohäsion ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann: solche Körper aber kann man alsdann so gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß seyn, wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch

Kompression, wie mittelst Hämmern, oder durch Pulverisation, aller Poren gänzlich entledigt; — würde dann ihr spezifisches Gewicht das selbe seyn? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

Kapitel 24.

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum ersten Buche ist, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unserer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte sie daselbst nur von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet werden; weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an sich im Auge hatten, mithin wir sie nur von der subjektiven Seite, d. h. sofern sie unsere Vorstellung ist, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was sie an sich seyn mag, untersuchten. In ersterer Hinsicht war unser Ergebniß, daß sie die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefaßte Wirksamkeit überhaupt sei; daher sie, auf der dort beigegebenen Tafel unserer Erkenntnisse a priori, die Stelle der Kausalität einnimmt. Denn das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der spezifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, bloß als solche, nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraktion: in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieser das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstracto. Das näher bestimmte Wirken fassen wir alsdann als das Accidenz der Materie auf: aber erst mittelst dieses wird dieselbe anschaulich, d. h. stellt sich als Körper und Gegenstand der Erfahrung

dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in der Kritik der Kantiſchen Philoſophie dargethan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Subſtanz ausmacht, iſt die Kauſalität ſelbſt, objektiv, mithin als im Raum und daher als dieſen erfüllend, gedacht. Demgemäß beſteht das ganze Weſen der Materie im Wirken: nur durch dieſes erfüllt ſie den Raum und beharrt in der Zeit: ſie iſt durch und durch lauter Kauſalität. Mithin wo gewirkt wird, iſt Materie, und das Materielle iſt das Wirkende überhaupt. — Nun aber iſt die Kauſalität ſelbſt die Form unſers Verſtandes: denn ſie iſt, ſo gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Alſo gehört auch die Materie, inſofern und bis hieher, dem formellen Theil unſerer Erkenntniß an, und iſt demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verſtandesform der Kauſalität ſelbſt. (Die nähere Auseinanderſetzung dieſer Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77.) Inſofern aber iſt die Materie eigentlich auch nicht Gegenſtand ſondern Bedingung der Erfahrung; wie der reine Verſtand ſelbſt, deſſen Funktion ſie ſo weit iſt. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anſchauung: ſie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Beſtandtheil derſelben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; ſondern wird nur gedacht, und zwar als das abſolut Träge, Unthätige, Formloſe, Eigenſchaftsloſe, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenſchaften und Wirkungen iſt. Demzufolge iſt die Materie das durch die Formen unſers Intellekts, in welchem die Welt als Vorſtellung ſich darſtellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, alſo aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Weſen. Als ſolches und als aus den Formen des Intellekts entſprungen verhält ſie ſich gegen jene Erſcheinungen ſelbſt durchaus indifferent, d. h. ſie iſt eben ſo bereit, der Träger dieſer, wie jener Naturkraft zu ſeyn, ſobald nur, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu eingetreten ſind; während ſie ſelbſt, eben weil ihre Exiſtenz eigentlich nur formal, d. h. im Intellekt gegründet iſt, unter allem jenem Wechſel als das ſchlechthin Beharrende, alſo das zeitlich Anfangs- und End-loſe gedacht werden

muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwischenzustände herausfände und herbeiführte, welche die an sich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori ist nimmermehr einzusehen, warum die selbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen Anschauungen a priori unterscheidet die Materie, als welche bloß ein a priori Gedachtes ist, sich zwar dadurch, daß wir sie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Denn die ein Mal in sie hineingesetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen: in sofern also ist sie mit unserm Erkenntnißvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt seyn muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt.

Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empirischen Theil unserer Erkenntniß der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich jener Wille, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Aeußerungen eben jener Materie, deren Daseyn und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht: d. h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihrer sichtbar. Denn, was immer sich uns darstellt ist stets nur eine auf speciell bestimmte Weise wirkende Materie. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wir-

tungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und die diesen zum Grunde liegenden bestimmten Eigenschaften, nach deren Absonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn sie ist, laut der oben gegebenen Auseinandersetzung, die objektivirte Ursächlichkeit selbst. Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Produkt der Funktionen des Intellekts ist; jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Objekt als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden; so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelst jener Formen, als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen. Eben dieses Ding an sich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellekts eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften: in diesem Sinn also ist die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Demnach hatten auch Plotinos und Jordanus Brunus, nicht nur in ihrem, sondern auch in unserm Sinne Recht, wenn sie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausspruch thaten, die Materie selbst sei nicht ausgedehnt, sie sei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unsre Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Kausalität, mithin der Form unsers Verstandes, beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sicht-

bar wird, auf dem Dinge an ſich, dem Willen. Die Schwere iſt jedoch die allerniedrigſte Stufe der Objektivation des Willens; daher ſie ſich an jeder Materie, ohne Ausnahme, zeigt, alſo von der Materie überhaupt unzertrennlich iſt. Doch gehört ſie, eben weil ſie ſchon Willensmanifeſtation iſt, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorſtellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulſionskraft und Beharrlichkeit; weil ſie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne Wirkſamkeit wäre: allein eben im Wirken, d. h. in der Kauſalität überhaupt, beſteht das Weſen der Materie als ſolcher: und die Kauſalität beruht auf der Form a priori unſers Verſtandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie iſt demzufolge der Wille ſelbſt, aber nicht mehr an ſich, ſondern ſofern er angeſchaut wird, d. h. die Form der objektiven Vorſtellung annimmt: alſo was objektiv Materie iſt, iſt ſubjektiv Wille. Dem ganz entſprechend iſt, wie oben nachgewieſen, unſer Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unſers Willens, und eben ſo iſt jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille ſich der objektiven Erkenntniß darſtellt, geht er ein in die Anſchauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kauſalität: alsbald aber ſteht er, vermöge dieſer, als ein materielles Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorſtellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der Wille ſelbſt wäre, dieſer aber nur durch Eingehen in die Anſchauungsweiſe unſers Intellekts, und daher nur mittelſt Annahme der Form, objektiv wird. Der Raum iſt die Anſchauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form iſt, die Materie aber nur in der Form erſcheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorſtellung übergeht, iſt die Materie das allgemeine Subſtrat dieſer Objektivation, oder vielmehr die Objektivation ſelbſt in abstracto genommen, d. h. abgeſehen von aller Form. Die Materie iſt demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter ſeiner beſtimmten Erſcheinungen an der Form und Qualität ſeinen Ausdruck hat. Was daher in der Erſcheinung, d. h. für die Vorſtellung, Materie iſt, das iſt an ſich ſelbſt Wille.

Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erscheinung, oder Objektivation des Willens repräsentirt sie seine Ganzheit, ihn selbst, der in Allen Einer ist, wie sie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der Wille selbst ist; dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämmtlichen Bedingungen der Vorstellung und daher nur als Erscheinung objektiv wahrgenommen, oder angeschaut werden kann: unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum, und die Qualität, oder Wirksamkeit, durch die Kausalität bedingt: beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, Plotinos und Jordanus Brunus, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausspruch gebracht werden, daß die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte seyn, die eben seine Qualität ausmachen,

Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde Eines sind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attraktions-Kraft, gegeben ist. Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu Eines.

Durch den Gang unserer Betrachtung auf diesen Gesichtspunkt geführt und zu dieser metaphysischen Ansicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerstreben eingestehen, daß der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders gesucht werden kann, als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen seyn; eben weil solche die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellekt sich objektiv darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittelst der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher sagten die Scholastiker: materia appetit formam. Daß der Ursprung aller Gestalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln: es läßt sich nicht ein Mal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit gränzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweisung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchst wahrscheinlich, und zwar zunächst bei Entozoen und Epizoen, besonders solchen, welche in Folge specieller Kacherien der thierischen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derselben nur ausnahmsweise Statt finden, ihre Gestalt sich also nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, stets von Neuem zu entstehen hat. Sobald daher, in Folge gewisser chronischer Krankheiten, oder Kacherien, die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten sind, entstehen, nach Maaßgabe derselben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von selbst und ohne Ei; so kom-

plicirt auch der Bau dieser Insekten seyn mag: denn die Fäulniß eines lebenden thierischen Körpers giebt Stoff zu höheren Produktionen, als die des Heues im Wasser, welche bloß Infusionsthiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen stets hoffnungsvoll in der Luft schweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man sich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriasis. — Ein analoger Fall tritt ein, wann, durch besondere Umstände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, sich einfinden. So sah August St. Hilaire in Brasilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, sobald die Asche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachsen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und ganz neuerlich berichtete der Admiral Petit-Thouars, vor der Académie des sciences, daß auf den neu sich bildenden Korallen-Inseln in Polynesien allmälig ein Boden sich absetzt, der bald trocken, bald im Wasser liegt, und dessen die Vegetation sich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche diesen Inseln ganz ausschließlich eigen sind (Comptes rendus, 17 Janv. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniß entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und, im Flüssigen, Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahllosen Species aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine näheren chemischen Bestandtheile: weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind; so kann, in solchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maaßgabe der Umstände, neue Wesen daraus zu erzeugen, welche alsbald, sich zweckmäßig gestaltend, d. h. sein jedesmaliges Wollen objektivirend, aus ihnen so gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüssigkeit des Eies. Wo Dies nun aber nicht geschieht; da werden die fauienden Stoffe in ihre entfetnteren Bestandtheile zersetzt, welches die chemischen Grundstoffe sind, und gehen nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der seit 10—15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit seinem voreiligen Siegesgeschrei, war das Vorspiel zum Abieugnen der Lebens-

kraft, und dieſem verwandt. Man laſſe ſich nur ja nicht durch Machtſprüche und mit dreiſter Stirn gegebene Verſicherungen, daß die Sachen entſchieden, abgemacht und allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechaniſche und atomiſtiſche Naturanſicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derſelben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr ſteckt, als Stoß und Gegenſtoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Richtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmoſphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infuſorien herumſchweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der franzöſiſchen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derſelben, gründlich und ſiegreich dargethan.

Unſere Verwunderung bei dem Gedanken des Urſprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum erſten Mal einen Spiegel erblickt und über ſein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erſtaunt. Denn unſer eigenes Weſen iſt der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit die Materie iſt, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, ſondern ſtets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verſchiedenheit der Qualität und Form, Identiſche, welches gerade das eigentlich Subſtantielle in ihnen allen iſt. Eben deshalb iſt ſie mehr ein metaphyſiſches, als ein bloß phyſiſches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Weſen aus ihr entſpringen laſſen, heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt. In Wahrheit iſt zwar keineswegs die letzte und erſchöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Urſprung, wie der unorganiſchen Formen, ſo auch der organiſchen Weſen allerdings in der Materie zu ſuchen. — Jedoch ſcheint es, daß die Urerzeugung organiſcher Formen, die Hervorbringung der Gattungen ſelbſt, der Natur faſt ſo ſchwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg ſo ganz übermäßige Vorſorge derſelben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwär-

tigen Oberfläche dieſes Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala ſeiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verſchiedener Modulation, aber auch in ſehr verſchiedener Vollkommenheit und Vollſtändigkeit, abgeſpielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Auſtralien haben bekanntlich Jedes ſeine eigenthümliche, ſelbſtſtändige und von der der beiden Andern gänzlich verſchiedene Thierreihe. Die Species ſind auf jedem dieſer großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei dem ſelben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera größtentheils die ſelben ſind. Dieſe Analogie läßt in Auſtralien ſich nur ſehr unvollſtändig verfolgen; weil deſſen Fauna an Säugethieren ſehr arm iſt und weder reißende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwiſchen der alten Welt und Amerika iſt ſie augenfällig und zwar ſo, daß Amerika an Säugethieren ſtets das ſchlechtere Analogon aufweiſt, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das beſſere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. ſtatt des Elephanten nur den Tapir, ſtatt des Löwen den Kuguar, ſtatt des Tigers den Jaguar, ſtatt des Kameels das Lama, und ſtatt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus dieſem letzteren Mangel läßt ſich ſchließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menſchen hat bringen können; da ſogar von der nächſten Stufe unter dieſem, dem Tſchimpanſee und dem Orangutan oder Pongo, der Schritt bis zum Menſchen noch ein unmäßig großer war. Dem entſprechend finden wir die drei, ſowohl aus phyſiologiſchen, als linguiſtiſchen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich urſprünglichen Menſchenraſſen, die kaukaſiſche, mongoliſche und äthiopiſche, allein in der alten Welt zu Hauſe, Amerika hingegen von einem gemiſchten, oder klimatiſch modifizirten, mongoliſchen Stamme bevölkert, der von Aſien hinübergekommen ſeyn muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächſt vorhergegangenen war es ſtellenweiſe bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menſchen gekommen.

Von dieſem Standpunkt unſerer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erſcheinenden Willens erkennen, ja ſogar für die bloß phyſiſche, dem Leitfaden der Zeit und Kauſalität nachgehende

Forſchung, ſie als den Urſprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht ſelbſt in der Philoſophie, eben ſo gut von der objektiven, wie von der ſubjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufſtellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte.“ — Bei dieſen hier ſo leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften“ iſt aber ſogleich zu erinnern, daß ihre Vorausſetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei dieſem ſtehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein ſolches iſt wahrlich jede, den verſchiedenartigen Wirkungen eines unorganiſchen Körpers zum Grunde liegende, beſtimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organiſchen ſich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergeſetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Phyſik auf den Thron der Metaphyſik geſetzt werden kann, eben weil ſie die erwähnte und noch viele andere Vorausſetzungen ganz unberührt ſtehen läßt; wodurch ſie auf den Anſpruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzichtet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des erſten Kapitels gegebene, Nachweiſung der Unzuläſſigkeit des Materialismus zu erinnern, ſofern er, wie dort geſagt wurde, die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts iſt. Dieſe ſämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es ſtets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes iſt, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher ſchlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philoſophie werden kann. Dieſe nämlich verlangt nothwendig das ſchlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein ſolches aber iſt offenbar nur das dem Selbſtbewußtſeyn Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben iſt es ein ſo eminentes Verdienſt des Carteſius, daß er zuerſt die Philoſophie vom Selbſtbewußtſeyn hat ausgehen laſſen. Auf dieſem Wege ſind ſeitdem die ächten Philoſophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf ſeine Weiſe, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Unterſuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbſtbewußtſeyn, ſtatt eines, zwei völlig verſchiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß

gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philosophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe mehr leisten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falsche des Materialismus besteht, dem Gesagten zufolge, zunächst darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, sich sogar als ein πρωτον ψευδος ausweist, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen, Zeit und Raum) eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler. Nächstdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen; wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu seyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich: er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die bloß mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. s. w., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Theil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verständlichkeit sind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der gesammten Erscheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben ist nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegensatz der eigentlichen Materie zählt: dieser läßt er von den eigentlich empirischen Qualitäten allein die Schwere, weil sie

ſchon an ſich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie auftritt. Dieſer Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die ſo geheimnißvollen Aeußerungen aller urſprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empiriſch gegebenen, ſondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abſtraktum jener wirklichen Materie iſt, nämlich mit einer ſolchen, die ſchlechthin keine andern, als jene mechaniſchen Eigenſchaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, ſich ſo ziemlich a priori konſtruiren laſſen, eben weil ſie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kauſalität, mithin auf unſerm Intellekt, beruhen: auf dieſen ärmlichen Stoff alſo ſieht er ſich bei Aufrichtung ſeines Luftgebäudes reducirt.

Hiebei wird er unausweichbar zum Atomismus; wie es ihm ſchon in ſeiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet iſt, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindiſch geworden, abermals begegnet: bei den Franzoſen, weil ſie die Kantiſche Philoſophie nie gekannt, und bei den Deutſchen, weil ſie ſolche vergeſſen haben. Und zwar treibt er es, in dieſer ſeiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der erſten: nicht bloß die feſten Körper ſollen aus Atomen beſtehen, ſondern auch die flüſſigen, das Waſſer, ſogar die Luft, die Gaſe, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetiſchen und durchaus unbewieſenen, aus Atomen beſtehenden Aethers ſeyn ſoll, deren verſchiedene Schnelligkeit die Farben verurſache; — eine Hypotheſe, welche, eben wie weiland die ſiebenfarbige Neutoniſche, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltſam durchgeführten Analogie mit der Muſik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig ſeyn, um ſich einreden zu laſſen, daß die von der endloſen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieſer bunten Welt, ausgehenden, zahllos verſchiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall ſich kreuzen könnten, ohne je einander zu ſtören, vielmehr durch ſolchen Tumult und Wirwar den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunſt hervor-

brächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings ist die Natur des Lichtes uns ein Geheimniß: aber es ist besser, dies einzugestehen, als durch schlechte Theorien der künftigen Erkenntniß den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz Anderes sei, als eine bloß mechanische Bewegung, Undulation oder Vibration und Tremulant, ja, daß es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden ist von Chevreul, indem er das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken ließ; wobei das Schönste ist, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle die selben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch noch nach 6 Monaten thut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist: hat da etwan der Tremulant 6 Monate pausirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858). — Diese ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern thut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch sie erlangt hat, daß sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniß von solchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann sämmtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrirende u. s. w., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Aether, oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. — Die Träumereien der Schellingischen Naturphilosophie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft, oder wenigstens witzig: diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß: diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori: denn sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird

die Lebenskraft auf chemiſche Kräfte (welche inſidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Proceſſe der unorganiſchen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenſtoß zurückgeführt. Und ſo wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloß ein mechaniſches Kunſtſtück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darſtellen. — Die Quelle des Uebels iſt, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen iſt. Die Tiegel und Volta'ſchen Säulen ſollen deſſen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abſcheu gegen alle Philoſophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch ſo wenden, daß man ſagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mislungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konſtruiren gedachte, nicht genugſam gekannt und daher, ſtatt ihrer, es mit einem eigenſchaftsloſen Wechſelbalg derſelben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, ſtatt deſſen, die wirkliche und empiriſch gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgeſtattet, wie ſie iſt, mit allen phyſikaliſchen, chemiſchen, elektriſchen und auch mit den aus ihr ſelbſt das Leben ſpontan hervortreibenden Eigenſchaften, alſo die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erſcheinungen und Geſtalten ſich hervorwinden, um einſt in ihn zurückzufallen; ſo hätte aus dieſer, d. h. aus der vollſtändig gefaßten und erſchöpfend gekannten Materie, ſich ſchon eine Welt konſtruiren laſſen, deren der Materialismus ſich nicht zu ſchämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunſtſtück dann darin beſtanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derſelben haften, oder richtiger, mittelſt ihrer uns ſichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüſſel das Daraufliegende verſteht. Denn wirklich iſt die Materie, für unſere Erkenntniß, bloß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich dieſe auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die

Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens. Von diesen sämmtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das caput mortuum der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen läßt. Läßt man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenschaften; so hat man eine versteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita sich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber damit zu Stande kommt, wird kein eigentlicher Materialismus mehr seyn, sondern bloßer Naturalismus, d. h. eine absolute Physik, welche, wie im schon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphysik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus ist daher wesentlich auf lauter Qualitates occultae basirt, über welche man nie anders hinauskann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die subjektive Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphysik führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewußtseyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt. — Inzwischen ist das Ausgehen vom Objektiven, welchem die so deutliche und faßliche äußere Anschauung zum Grunde liegt, ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, daß der Naturalismus und in Folge dieses, weil er als nicht erschöpfend, nicht genügen kann, der Materialismus, Systeme sind, auf welche die spekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererst gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus, in den Systemen der Jonischen Philosophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehen.

Kapitel 25.

Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

Schon die bloß empirische Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachsten und nothwendigsten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtseyn des Menschen hinauf, einen stetigen Uebergang, durch allmälige Abstufungen und ohne andere, als relative, ja meistens schwankende Gränzen. Das diese Ansicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und das Selbe sei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunteste und barockeste Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses Eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steckt, so dicht verlarvt, daß es sich selbst nicht wiedererkennt, und daher oft sich selbst unsanft behandelt. Daher ist die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat sich, allem Widerspruche zum Trotz, behauptet, oder doch stets erneuert. Wir nun aber sind jetzt schon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einsicht geleitet worden sind, daß, wo jenem, allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Wesen, in irgend einer einzelnen derselben, ein erkennendes Bewußtseyn beigegeben ist, welches in seiner Richtung nach innen zum Selbstbewußtseyn wird, diesem sich dasselbe darstellt als jenes so Vertraute und so Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes universelle Grundwesen aller Erscheinungen, nach der Manifestation, in welcher es sich am unverschleiertesten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein unbekanntes x, sondern im Gegentheil, Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigstens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter ist, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführ-

lichſten und gründlichſten Beweis man in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens findet, an dieſe nämlich, daß, kraft der ausnahmsloſen Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, das Thun oder Wirken aller Weſen dieſer Welt, durch die daſſelbe jedesmal hervorrufenden Urſachen, ſtets ſtreng neceſſitirt eintritt; in welcher Hinſicht es keinen Unterſchied macht, ob es Urſachen im engſten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive ſind, welche eine ſolche Aktion hervorgerufen haben; indem dieſe Unterſchiede ſich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verſchiedenartigen Weſen beziehen. Hierüber darf man ſich keine Illuſion machen: das Geſetz der Kauſalität kennt keine Ausnahme; ſondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenſtäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menſchen, iſt ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher könnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenſtäubchen in ſeinem Fluge eine andere Linie beſchreiben, als die es beſchrieben hat, noch ein Menſch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit iſt gewiſſer als dieſe, daß Alles was geſchieht, ſei es klein oder groß, völlig nothwendig geſchieht. Demzufolge iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der geſammte Zuſtand aller Dinge feſt und genau beſtimmt, durch den ihm ſoeben vorhergegangenen; und ſo den Zeitſtrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und ſo ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem ſie zuſammengeſetzt und aufgezogen worden: alſo iſt ſie, von dieſem unabſtreitbaren Geſichtspunkt aus, eine bloße Maſchine, deren Zweck man nicht abſieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weiſe, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Geſetzlichkeit, zum Trotz, einen erſten Anfang annehmen wollte; ſo wäre dadurch im Weſentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich geſetzte erſte Zuſtand der Dinge, bei ihrem Urſprung, hätte den ihm zunächſt folgenden, im Großen und bis auf das Kleinſte herab, unwiderruflich beſtimmt und feſtgeſtellt, dieſer wieder den folgenden, und ſo fort, per ſecula ſeculorum; da die Kette der Kauſalität, mit ihrer ausnahmsloſen Strenge, — dieſes eherne Band der Nothwendigkeit und des Schickſals, — jede Erſcheinung unwiderruflich und unabänderlich, ſo wie ſie iſt, herbeiführt. Der Unterſchied liefe bloß darauf zurück, daß wir,

bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die selbe. Daß das Thun des Menschen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisschrift unwiderleglich bewiesen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal streng nothwendig hervorgeht: jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden, am Faden der Kausalität, durch den streng bestimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint, von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehen können, die Welt, mit Allem was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen Ανανκη. Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst Wille sei, und zwar schlechthin freier Wille, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muß dann aber auch Aseität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel Freiheit gesetzt, als nöthig ist, der unabweisbaren strengen Nothwendigkeit, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maschine zu sehen, oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das Daseyn und Wesen der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transscendentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zu-

ſammen, wie die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen mit ihrer empiriſchen Realität. Daß allein unter Annahme derſelben die That eines Menſchen, trotz der Nothwendigkeit, mit der ſie aus ſeinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch ſeine eigene iſt, habe ich in der Preisſchrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber iſt ſeinem Weſen Aſeität beigelegt. Das ſelbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die ſtrengſte, redlich, mit ſtarrer Konſequenz durchgeführte Nothwendigkeit und die vollkommenſte, bis zur Allmacht geſteigerte Freiheit mußten zugleich und zuſammen in die Philoſophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geſchehen, daß die ganze Nothwendigkeit in das Wirken und Thun (Operari), die ganze Freiheit hingegen in das Seyn und Weſen (Esse) verlegt wurde. Dadurch löſt ſich ein Räthſel, welches nur deshalb ſo alt iſt wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und ſchlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse ſuchte. Ich hingegen ſage: jedes Weſen, ohne Ausnahme, wirkt mit ſtrenger Nothwendigkeit, daſſelbe aber exiſtirt und iſt was es iſt, vermöge ſeiner Freiheit. Bei mir iſt alſo nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern Syſtem; obwohl bald das Eine, bald das Andere ſcheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus reiner Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen Wille untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation die ſelbe ſtrenge Nothwendigkeit, wie der mechaniſchen Kauſalität, zuerkannt wird, Anſtoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauſcht: die Freiheit iſt in das Esse verſetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beſchränkt worden.

Kurzum, der Determinismus ſteht feſt: an ihm zu rütteln haben nun ſchon anderthalb Jahrtauſende vergeblich ſich bemüht, dazu getrieben durch gewiſſe Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht ſo ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge ſeiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzuſehen wäre, zu weſſen Beluſtigung: hat das Stück einen Plan, ſo iſt ein Fatum, hat es keinen, ſo iſt die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieſer Abſurdität giebt es keine andere Rettung,

als die Erkenntniß, daß schon das Seyn und Wesen aller Dinge die Erscheinung eines wirklich freien Willens ist, der sich eben darin selbst erkennt: denn ihr Thun und Wirken ist vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, mußte sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden. —

Wie nun demnach die Nothwendigkeit nur der Erscheinung, nicht aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, zukommt; so auch die Vielheit. Dies ist §. 25 des ersten Bandes genügend dargethan. Bloß einige, diese Wahrheit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewußtseyn. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst Dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch nur ein Wesen giebt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtseyn dringen: daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Insekten, mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt; finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigteste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus, so weit wir können, und stoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches: verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des

Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für ſich ſelbſt, ein Vollkommenes iſt; erwägen wir dabei, daß jedes dieſer Meiſterwerke, ſelbſt von kurzer Dauer, ſchon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar ſeiner Art, jedes Inſekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben ſo ſorgfältig ausgearbeitet erſcheint, wie das erſte dieſer Art es geweſen iſt, die Natur alſo keineswegs ermüdet und zu pfuſchen anfängt, ſondern, mit gleich geduldiger Meiſterhand, das letzte wie das erſte vollendet: dann werden wir zuvörderſt inne, daß alle menſchliche Kunſt nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verſchieden iſt; nächſtdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahlloſen Werke, im kleinſten, wie im größten, im letzten, wie im erſten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig iſt: woraus folgt, daß ſie, als ſolche und an ſich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunſtgebilde dennoch der Natur ſo ganz und gar nichts koſtet, daß ſie, mit unbegreiflicher Verſchwendung, Millionen Organismen ſchafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tauſendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererſeits aber auch, wenn durch Zufall begünſtigt, oder durch menſchliche Abſicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo ſie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr koſten als Eines; ſo leitet auch Dieſes uns auf die Einſicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweiſe des Subjekts hat, dem Dinge an ſich aber, d. h. der innern ſich darin kund gebenden Urkraft, fremd iſt; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unſerer Anſchauung ſind; ja, daß ſogar jene ganz unbegreifliche Künſtlichkeit der Struktur, zu welcher ſich die rückſichtsloſeſte Verſchwendung der Werke, worauf ſie verwendet worden, geſellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffaſſen, entſpringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, urſprüngliche Streben des Willens, als Dinges an ſich, wann daſſelbe, in unſerer cerebralen Erkenntniß, ſich als Objekt darſtellt, erſcheinen muß als eine künſtliche Verkettung geſonderter

Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überschwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von Allem durchgängige Rechenschaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern.

Wenn man die so scharfsinnige, zuerst von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung des Planetensystems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich ist, sich vergegenwärtigt und sie deutlich durchdenkt; so sieht man die niedrigsten, rohesten, blindesten, an die starreste Gesetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelst ihres Konflikts an einer und derselben gegebenen Materie und der durch diesen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüst der Welt, also des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloser lebender Wesen, zu Stande bringen, als ein System der Ordnung und Harmonie, über welches wir um so mehr erstaunen, je deutlicher und genauer wir es verstehen lernen. So z. B. wenn wir einsehen, daß jeder Planet, bei seiner gegenwärtigen Geschwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich seinen Ort hat, sich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr gestellt, hinwegfliegen müßte; wie auch umgekehrt, wenn wir seinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei seiner gegenwärtigen und keiner andern Geschwindigkeit daselbst bleiben kann, indem er, schneller laufend, davonfliegen, langsamer

gehend, in die Sonne fallen müßte; daß alſo nur ein beſtimmter Ort zu jeder beſtimmten Velocität eines Planeten paßte; und wir nun dieſes Problem dadurch gelöſt ſehen, daß die ſelbe phyſiſche, nothwendig und blind wirkende Urſache, welche ihm ſein Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die dieſem Ort allein angemeſſene Geſchwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgeſetzes, daß ein kreiſender Körper, in dem Verhältniß, wie ſein Kreis kleiner wird, ſeine Geſchwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verſtehen, wie dem ganzen Syſtem ein endloſer Beſtand geſichert iſt, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenſeitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit ſich wieder ausgleichen müſſen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenſeitigen Perturbationen ſich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch ſie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß ſie, immer an einer andern Stelle und ſelten eintretend, ſich ſelbſt wieder aufheben müſſen, den Diſſonanzen in der Muſik zu vergleichen, die ſich wieder in Harmonie auflöſen. Wir erkennen mittelſt ſolcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieſte Willkür, geleitet vom durchdringendeſten Verſtande und der ſchärfſten Berechnung, ſie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener ſo wohl durchdachten und ſo genau berechneten Laplace'ſchen Kosmogonie, uns der Einſicht nicht entziehen, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgeſetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem abſichtsloſen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieſes Grundgerüſt der Welt, welches dem Werk einer hyperboliſch geſteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weiſe des Anaxagoras, das uns bloß aus der animaliſchen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehen, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Geſetze ſchlau benutzt hätte, um ihre, dieſen eigentlich fremden Zwecke durchzuſetzen, — erkennen wir, in jenen unterſten Naturkräften ſelbſt, ſchon jenen ſelben und Einen Willen, welcher eben an ihnen ſeine erſte Aeußerung hat und, bereits in dieſer ſeinem Ziel entgegenſtrebend, durch

ihre urſprünglichen Geſetze ſelbſt, auf ſeinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgeſetzen geſchieht, nothwendig dienen und entſprechen muß; wie dieſes denn auch nicht anders ausfallen kann, ſofern alles Materielle nichts Anderes iſt, als eben die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer iſt. Alſo ſchon die unterſten Naturkräfte ſelbſt ſind von jenem ſelben Willen beſeelt, der ſich nachher in den mit Intelligenz ausgeſtatteten, individuellen Weſen, über ſein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über ſeine eigene Geſtalt, die er im Spiegel erblickt, erſtaunt. Dieſe hier nachgewieſene Einheit des Zufälligen mit dem Abſichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindeſten, aber auf allgemeinen Naturgeſetzen beruhenden Zufälle gleichſam die Taſten ſind, auf denen der Weltgeiſt ſeine ſinnvollen Melodien abſpielt, iſt, wie geſagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philoſophie kein volles Licht, ſondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *ſubjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich ſie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum iſt unſer Bewußtſeyn heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn ſeine größte Klarheit in der ſinnlichen Anſchauung liegt, welche ſchon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in ſein Innerſtes verfolgt, in eine Finſterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil, ſage ich, Bewußtſeyn *Individualität* vorausſetzt, dieſe aber ſchon der bloßen Erſcheinung angehört, indem ſie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erſcheinung, Zeit und Raum bedingt iſt. Unſer Inneres hingegen hat ſeine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, wohin daher die Formen der Erſcheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieſer das deutliche Bewußtſeyn wegfällt. In dieſem Wurzelpunkt des Daſeyns nämlich hört die Verſchiedenheit der

Weſen ſo auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieſer die Oberfläche dadurch entſteht, daß die Radien enden und abbrechen; ſo iſt das Bewußtſeyn nur da möglich, wo das Weſen an ſich in die Erſcheinung ausläuft; durch deren Formen die geſchiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtſeyn beruht, welches eben deshalb auf Erſcheinungen beſchränkt iſt. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unſers Bewußtſeyns ſtets nur nach Außen auf dieſer Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieſer ganz zurückziehen, verläßt uns das Bewußtſeyn, — im Schlaf, im Tode, gewiſſermaaßen auch im magnetiſchen oder magiſchen Wirken: denn dieſe alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtſeyn, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet iſt, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identiſch, was ſie an ſich doch ſind. Unſterblichkeit des Individui ließe ſich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unſterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Weſens an ſich der ganzen Erſcheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, deſſen bloße Ausdehnung die Oberfläche iſt. Der Wille als Ding an ſich iſt ganz und ungetheilt in jedem Weſen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius iſt: während das peripheriſche Ende dieſes Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorſtellt, im ſchnellſten Umſchwunge iſt, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefſter Ruhe, weil das Centrum der Punkt iſt, deſſen ſteigende Hälfte von der ſinkenden nicht verſchieden iſt. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine myſtiſche Bilderſprache: aber ſie iſt die einzige, in der ſich über dieſes völlig transſcendente Thema noch irgend etwas ſagen läßt. So mag denn auch noch dieſes Gleichniß mit hingehen, daß man ſich das Menſchengeſchlecht bildlich als ein animal compositum vorſtellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, beſonders die ſchwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere

Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet; so isolirt das Gehirn mit seinem Bewußtseyn die menschlichen Individuen: hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtseyn, gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Fluth versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise kommuniziren können, welches z. B. statt hat, wann Träume sich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehen, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen, oder überhaupt magischen Einwirkung. Eine solche nämlich, wenn sie Statt findet, ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man sagen, daß, wie von seiner ursprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise ein schwacher Ueberrest in der generatio aequivoca hervortritt; eben so, von seiner ursprünglichen Allmacht, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichsam ein Ueberschuß, in solchem magischen Wirken, ausnahmsweise thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieser magischen Eigenschaft des Willens ausführlich geredet, und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Thatsachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26 *).

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang desselben treten, als bei dem, welches dem Daseyn jedes Naturwesens einen Willen zum Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht. Auf die Rechenschaft, welche unser Gedankengang über diesen Gegenstand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieselbe schon in der unten bezeichneten Stelle des ersten Bandes, besonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur" unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie" dargelegt hatte. Daran schließen sich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntniß, also auf dem Wege der Vorstellung, auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei; daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und eben so etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu

*) Dieses, wie auch das folgende Kapitel bezieht sich auf §. 28 des ersten Bandes.

übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellekts iſt und deren Wirken von dem unſerigen, wie im vorigen Kapitel geſagt wurde, ſich der ganzen Art nach unterſcheidet. Sie bringt das ſo zweckmäßig und ſo überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorſtellung, als welche ganz ſekundären Urſprungs iſt. Betrachten wir zunächſt das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die ſechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke ſind von keiner Erkenntniß vorgemeſſen; ſondern es iſt das einfache Streben des urſprünglichen Willens, welches ſich für die Erkenntniß, wann ſie hinzutritt, ſo darſtellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, ſo auch die organiſche und höchſt zweckmäßig organiſirte ohne Phyſiologie. Die regelmäßige Form im Raume iſt nur da für die Anſchauung, deren Anſchauungsform der Raum iſt; ſo iſt die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden iſt. Wenn eine unmittelbare Einſicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; ſo müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologiſche Erſtaunen demjenigen analog iſt, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflaſche den Schaum unaufhaltſam hervorſprudeln ſah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er ſich, ſondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir ſetzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte ſei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem ſie für uns herauskommt. Daher kann unſer teleologiſches Erſtaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die erſten Werke der Buchdruckerkunſt bei Denen erregten, welche ſie unter der Vorausſetzung, daß ſie Werke der Feder ſeien, betrachteten und demnach zur Erklärung derſelben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es ſei hier nochmals geſagt, unſer Intellekt iſt es, welcher, indem er den an ſich metaphyſiſchen und untheilbaren Willensakt, der ſich in der Erſcheinung eines Thieres darſtellt, mittelſt ſeiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kauſalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verſchiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erſt

hervorbringt und dann über die aus der urſprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinſtimmung und Konſpiration derſelben in Erſtaunen geräth; wobei er alſo, in gewiſſem Sinn, ſein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des ſo unausſprechlich und endlos künſtlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinſte Inſekt, hingeben, uns in Bewunderung deſſelben verſenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben dieſen, ſo überaus künſtlichen und ſo höchſt komplicirten Organismus täglich zu Tauſenden der Zerſtörung, durch Zufall, thieriſche Gier und menſchlichen Muthwillen rückſichtslos Preis giebt; ſo ſetzt dieſe raſende Verſchwendung uns in Erſtaunen. Allein daſſelbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menſchliche Kunſtwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerſtrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe koſtet. Der Natur hingegen koſten ihre Werke, ſo künſtlich ſie auch ſind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke ſchon ſelbſt das Werk iſt; indem, wie ſchon geſagt, der Organismus bloß die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens iſt.

Der ausgeſprochenen Beſchaffenheit organiſcher Weſen zufolge iſt die Teleologie, als Vorausſetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen ſicherer Leitfaden bei Betrachtung der geſammten organiſchen Natur; hingegen in metaphyſiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf ſie nur ſekundär und ſubſidiariſch zur Beſtätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört ſie zu den Problemen, davon Rechenſchaft zu geben iſt. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck abſieht; ſo darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan ſpielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe ſich ſo etwas als möglich denken, unter der Anaxagoriſchen Vorausſetzung, daß die Natur mittelſt eines ordnenden Verſtandes, der als ſolcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Weſen an ſich (d. h. außer unſerer Vorſtellung) eines jeden

Organismus ganz allein sein eigener Wille sei: denn da ist das Daseyn jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Bestrebung desselben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieses Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem in ihm erscheinenden Willen und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieser zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt, mit welchen daher schon seine ganze Gestalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und seine Form und Theile bestimmt haben, also keine Willkür, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig sein: daher sind die Endursachen (causae finales) der Leitfaden zum Verständniß der organischen Natur, wie die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu dem der unorganischen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unser Verstand daran einen Anstoß nimmt, der dem ähnlich ist, welchen in der Physik eine Wirkung, deren Ursache verborgen bleibt, geben muß: und wie diese, so setzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu suchen, so oft dies auch schon vergeblich geschehen seyn mag. Dies ist z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört Hypothesen zu ersinnen, bis ein Mal eine sich als richtig bewähret haben wird. Eben so steht es mit den großen, spiralförmigen Zähnen des Babirussa, mit den hornförmigen Auswüchsen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach derselben Regel beurtheilt, z. B. daß in einer im Ganzen so gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein so wichtiger Theil, wie die Urinblase, bei vielen Species vorhanden ist, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven sind, während die übrigen Cetaceen und sogar die Fische solche haben: ein dies bestimmender Grund muß daseyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu diesem durchgängigen Gesetze der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur hat man allerdings und mit großem Erstaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil sich anderweitig Rechenschaft darüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört,

daß die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obſchon ſie nicht, wie alle andern Kaulquappen, ſchwimmend, ſondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphoſe abwarten; — daß das männliche Kanguru einen Anſatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieſelben in der äußern Haut, welche alſo, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fiſche, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, ſich im ſelben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus. Dieſe ſeltenen und überraſchenden Ausnahmen von der ſonſt ſo feſten Regel der Natur, dieſe Widerſprüche, darin ſie mit ſich ſelbſt geräth, müſſen wir uns erklären aus dem innern Zuſammenhange, welchen ihre verſchiedenartigen Erſcheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erſcheinenden, unter einander haben, und in Folge deſſen ſie bei der Einen etwas andeuten muß, bloß weil eine Andere, mit derſelben zuſammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden iſt. Wie nun hier die Differenz der Geſchlechter den Typus der Species nicht aufheben kann; ſo behauptet ſich auch der Typus einer ganzen Ordnung, z. B. der Batrachier, ſelbſt da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine ſeiner Beſtimmungen überflüſſig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Beſtimmung, die zum Typus einer ganzen Grundabtheilung (Vertebrata) gehört, (Augen) wenn ſie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüſſig wegfallen ſoll, ganz ſpurlos verſchwinden zu laſſen; ſondern ſie muß auch hier wenigſtens rudimentariſch andeuten, was ſie bei allen übrigen ausführt.

Sogar iſt von hieraus in gewiſſem Grade abzuſehen, worauf jene, beſonders von R. Owen in ſeiner Ostéologie comparée ſo ausführlich dargelegte Homologie im Skelett, zunächſt der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere ſieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menſchlichen Hand und Arm ſein Analogon in der Schwimmfloſſe des Wallfiſches findet, der Schädel des Vogels

im Ei gerade ſo viel Knochen hat, wie der des menſchlichen Fötus u. ſ. w. Dies Alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament iſt, auf welchem ſie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomiſche Element" dargelegt hat. Es iſt die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichſam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier ſpielt.

Den Unterſchied zwiſchen der wirkenden Urſache (causa efficiens) und der Endurſache (causa finalis) hat ſchon Ariſtoteles (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: Δυο τροποι της αιτιας, το ου ενεκα και το εξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν. (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet.) Die wirkende Urſache iſt die, wodurch etwas iſt, die Endurſache die, weshalb es iſt: die zu erklärende Erſcheinung hat, in der Zeit, jene hinter ſich, dieſe vor ſich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen thieriſcher Weſen fallen beide unmittelbar zuſammen, indem hier die Endurſache, der Zweck, als Motiv auftritt: ein ſolches aber iſt ſtets die wahre und eigentliche Urſache der Handlung, iſt ganz und gar die ſie bewirkende Urſache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieſelbe hervorruft, vermöge derer ſie nothwendig eintritt und ohne die ſie nicht geſchehen könnte; wie ich dies in der Preisſchrift über die Freiheit bewieſen habe. Denn, was man auch zwiſchen den Willensakt und die Körperbewegung phyſiologiſch einſchieben möchte, immer bleibt hier eingeſtändlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt, iſt das von außen kommende Motiv, alſo die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wiſſen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins iſt, als ſeine bloße Erſcheinung in der cerebralen Anſchauung. Dies Zuſammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Urſache, in der einzigen uns intim bekannten Erſcheinung, welche deshalb durchgängig unſer Urphänomen bleibt, iſt wohl feſtzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß, wenigſtens in der organiſchen Natur, deren Kenntniß durchaus

die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierschaale, welche das Vögelein gefangen hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel versehen ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und eben so sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplicirten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner Chorioidea, die Sensibilität seiner Retina, die Verengerungsfähigkeit seiner Pupille und seine Muskulatur genau nach jenen Gesetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden: es ist nicht anders; so widersprechend es auch klingt. Denn hier ist der Uebergang des Physischen ins Metaphysische. Dieses aber haben wir im Willen erkannt: daher müssen wir einsehen, daß der selbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, es auch ist, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend. —

Hiemit ist es übereinstimmend, daß wir, bei der Untersuchung der organischen Natur, ganz und gar auf die Endursachen verwiesen sind, überall diese suchen und Alles aus ihnen erklären; die wirkenden Ursachen hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeständlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgesetzt, als nachgewiesen werden. Bei Erklärung der physiologischen Funktionen sehen wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meistens vergeblich, um; bei der Erklärung der Entstehung

der Theile aber schon gar nicht mehr, sondern begnügen uns mit den Endursachen allein: höchstens haben wir hier noch so einen allgemeinen Grundsatz, etwan wie daß je größer der Theil ausfallen soll, desto stärker auch die ihm Blut zuführende Arterie seyn muß; aber von den eigentlich wirkenden Ursachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wissen wir gar nichts. Ja, selbst bei der Erklärung der bloßen Funktionen ist die Endursache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende: daher wenn jene allein bekannt ist, wir in der Hauptsache belehrt und befriedigt sind; hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Ursache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen; so würde dies uns wenig fördern, ohne die Endursache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehen muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung: durch diese hingegen, auch ohne jene, ist uns ein großes Licht aufgesteckt. Uebrigens bin ich, wie oben gesagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Ursach hat, sondern der Wille hier so unmittelbar, wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelst der Nervenleitung, Motive bestimmen, thätig ist, so daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endursache hervorgerufen werde, also durch das Bedürfniß der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewissermaaßen als Motiv wirkt, jedoch so, daß die Vermittelung der Erkenntniß dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieser hyperbolischen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt, gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache; wiewohl er im Grunde bloß besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie sie es ebenso in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequi-

tur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweiſt, kommt mir faſt vor, wie die Struktur eines Hauſes dadurch erklären, daß man zeigt, alle ſeine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, ſeien nur aus Backſteinen zuſammengeſetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backſteins. Und nicht viel beſſer, jedoch viel problematiſcher, ſcheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen; wiewohl es eben auch hier ſich von ſelbſt verſteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, deſſen Fortſetzung und Ende-Knauf es iſt, nicht abſolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in der ſelben Art fortgeführt ſeyn wird. Dieſe ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen ſcheint mir folgende, von einem Italiäner, deſſen Name mir entfallen iſt, herrührende Erklärung des Weſens der Blume aus ihrer Endurſache einen viel befriedigenderen Aufſchluß zu geben. Der Zweck der Corolla iſt: 1) Schutz des Piſtills und der stamina; 2) werden mittelſt ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt ſind; 3) ſondert ſich aus den Drüſen ihres Bodens das ätheriſche Oel ab, welches, als meiſtens wohlriechender Dunſt, Antheren und Piſtill umgebend, ſie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen ſchützt. — Zu den Vorzügen der Endurſachen gehört auch, daß jede wirkende Urſache zuletzt immer auf einem Unerforſchlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher ſie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endurſache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollſtändige Erklärung liefert. Ganz zufrieden geſtellt ſind wir freilich erſt dann, wann wir beide, die wirkende Urſache, vom Ariſtoteles auch ἡ αιτια εξ αναγκης genannt, und die Endurſache, ἡ χαριν του βελτιονος, zugleich und doch geſondert erkennen, als wo uns ihr Zuſammentreffen, die wunderſame Konſpiration derſelben, überraſcht, vermöge welcher das Beſte als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als als ob es bloß das Beſte und nicht nothwendig wäre: denn da entſteht in uns die Ahndung, daß beide Urſachen, ſo verſchieden auch ihr Urſprung ſei, doch in der Wurzel, dem Weſen der Dinge an ſich, zuſammenhängen. Eine ſolche zwiefache Erkennt-

niß iſt jedoch ſelten erreichbar: in der organiſchen Natur, weil die wirkende Urſache uns ſelten bekannt iſt; in der unorganiſchen, weil die Endurſache problematiſch bleibt. Inzwiſchen will ich dieſelbe durch ein Paar Beiſpiele, ſo gut ich ſie im Bereich meiner phyſiologiſchen Kenntniſſe finde, erläutern, welchen die Phyſiologen deutlichere und ſchlagendere ſubſtituiren mögen. Die Laus des Negers iſt ſchwarz. Endurſache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Urſache: weil das ſchwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung iſt. — Die ſo höchſt mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropiſcher Vögel erklärt man, wiewohl nur ſehr im Allgemeinen, aus der ſtarken Einwirkung des Lichtes zwiſchen den Wendekreiſen, — als ihrer wirkenden Urſache. Als Endurſache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen ſind, an denen die Individuen der dort ſo zahlloſen, oft dem ſelben genus angehörigen Species ſich unter einander erkennen; ſo daß jedes Männchen ſein Weibchen findet. Das Selbe gilt von den Schmetterlingen der verſchiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, daß ſchwindſüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht ſchwanger werden, daß während der Schwangerſchaft die Krankheit ſtille ſteht, nach der Niederkunft aber verſtärkt wieder eintritt und nun meiſtens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß ſchwindſüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meiſtens noch ein Kind zeugen. Die Endurſache iſt hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall ſo ängſtlich bedachte Natur den herannahenden Ausfall eines im kräftigen Alter ſtehenden Individuums geſchwinde noch durch ein neues erſetzen will; die wirkende Urſache hingegen iſt der in der letzten Periode der Schwindſucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zuſtand des Nervenſyſtems. Aus der ſelben Endurſache iſt das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arſenik vergiftete Fliege, aus einem unerklärten Triebe, ſich noch begattet und in der Begattung ſtirbt. — Die Endurſache der Pubes, bei beiden Geſchlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, iſt, daß auch bei ſehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden ſollen, als welches Abſcheu erregen könnte: die wirkende Urſache hingegen iſt darin zu ſuchen, daß überall, wo

die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen; nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartseyn gehört. — Die selbe wirkende Ursache gilt auch vom Barte der Männer: die Endursache desselben vermuthe ich darin, daß das Pathognomische, also die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird: um daher diese, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen; da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung (contenance) angeboren ist. — Es müssen sich, wie gesagt, viel treffendere Beispiele auffinden lassen, um daran nachzuweisen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Resultat zusammentrifft; welches darauf hinweist, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die wirkende Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Festland unsers Planeten hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat; während als Endursache hievon zu betrachten ist, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder ist. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganischen Natur, die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wann die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Appennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirksam sind,

in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die wirkenden hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehen lassen, wenn man hinzusetzte, daß es mit den Ominibus ein ähnliches Bewandniß hat.

Wenn übrigens Jemand die äußere Zweckmäßigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht; so giebt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium, also Ateleologien genug, ihm das Koncept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermassen seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu seyn?" frage man seinen Engländer.

Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar seyn und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar, in gewissem Grade, schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Hieher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das

Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur Abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris Italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturlurus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz specielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmäßigkeit giebt die von Geoffroy St. Hilaire, in seinen letzten Jahren, gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehen, woselbst jedoch das saugende Junge des Wallfisches an den Zitzen der Mutter hängt: diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modifizirt, daß er ein Injektionsorgan geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Pistill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimniß u. s. w., 1793. — Wildenow, Grundriß der Kräuterkunde, 353.) Sehr viele Diöcisten, Monöcisten und Polygamisten, z. B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargestellt in Burdachs großer Physiologie, Bd. 1, §. 263. Sehr schön setzt er hinzu: Dies ist keine mechanische Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute durch das Insekt zu verbessern suchte; es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es soll die Identität

Beider sich offenbaren: Beide, Kinder einer Mutter, sollen mit einander und durch einander bestehen." — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie" u. s. w. — Einen Beleg zu diesem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Insekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausschlägt, also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Esche: desgleichen, daß die Insekten der perennirenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da sie dies nicht können, im Puppenzustand. —

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind: Lukretius, Bako von Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung: daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch noch den Leibnitz ganz und gar befangen, indem er es, als etwas sich von selbst Verstehendes, mit charakteristischer Naivetät ausspricht, in seiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus, Vol. 2, p. 672): les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf dem selben Standpunkt finden wir sogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. s. w., ja, sogar noch R. Owen, in seiner Ostéologie comparée, denkt gerade so wie Leibnitz; welches ich bereits im ersten Bande gerügt habe. Diesen Allen ist Teleologie sofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit brechen sie, statt zu denken und die Natur verstehen zu lernen, sofort in ein kindisches Geschrei design! design! aus, stimmen dann den Refrain ihrer Rockenphilosophie an, und verstopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie sie ihnen

doch schon der große Hume*) entgegengehalten hat. An diesem ganzen Englischen Elend ist hauptsächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den Englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniß der Kantischen Philosophie Schuld, und diese wieder beruht, wenigstens größten Theils, auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen Englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist, damit sie nur ferner die übrigens so intelligente Englische Nation in der degradirendesten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt sie, vom niederträchtigsten Obskurantismus beseelt, dem Volksunterricht, der Naturforschung, ja, der Förderung alles menschlichen Wissens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und sowohl mittelst ihrer Konnexionen, als mittelst ihres skandalösen, unverantwortlichen und das Elend des Volks steigernden Mammons, erstreckt ihr Einfluß sich auch auf Universitätsgelehrte und Schriftsteller, die demnach (z. B. Th. Brown, On cause and effect) sich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben" (wie Pückler sehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denselben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede stehenden großen Männern hingegen, da sie lange vor dem Tagesanbruch der Kantischen Philosophie lebten, ist jene Scheu vor der Teleologie, ihres Ursprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch sogar Voltaire den physikotheologischen Beweis für unwiderleglich. Um indessen auf dieselben etwas näher einzugehen; so ist zuvörderst die Polemik des Lukretius (IV, 824–858) gegen die Teleologie so kraß und plump, daß sie sich selbst widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Baco n betrifft (De augm. scient., III, 4), so macht er

*) Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, nach der Deutschen Litteratur seit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, Hume's ganze Weisheit hätte in seinem handgreiflich falschen Skepticismus gegen das Kausalitätsgesetz bestanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um Hume kennen zu lernen, muß man seine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion lesen: da sieht man ihn in seiner Größe, und dies, nebst dem essay 20, on national character, sind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu seinem Ruhme nichts Besseres zu sagen — bis auf den heutigen Tag der Englischen Pfaffenschaft über Alles verhaßt ist.

erſtlich, hinſichtlich des Gebrauchs der Endurſachen, keinen Unterſchied zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur (worauf es doch gerade hauptſächlich ankommt), indem er, in ſeinen Beiſpielen derſelben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endurſachen aus der Phyſik in die Metaphyſik: dieſe aber iſt ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identiſch mit der ſpekulativen Theologie. Von dieſer alſo hält er die Endurſachen für unzertrennlich, und geht hierin ſo weit, daß er den Ariſtoteles tadelt, weil dieſer (was ich ſogleich ſpeciell loben werde) von den Endurſachen ſtarken Gebrauch gemacht habe, ohne ſie doch je an die ſpekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichſte an den Tag, daß er die Teleologie mit der Phyſikotheologie, gegen welche er ſich mit Bitterkeit ausläßt, identifizirt, ſo ſehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun ſtützt er ſeine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Ihm war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die ſtärkeſte Waffe deſſelben aber hatte er ganz richtig den phyſikotheologiſchen Beweis erkannt. Dieſen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe deſſelben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wußte ſich nicht anders zu helfen, als durch den deſperaten Streich, die Teleologie ſelbſt, alſo die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monſtroſes Jedem, der die organiſche Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen ſpringt. Dieſer beſchränkte Geſichtspunkt des Spinoza, zuſammen mit ſeiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugſam ſeine gänzliche Inkompetenz in dieſer Sache und die Albernheit Derer, die, auf ſeine Autorität hin, glauben, von den Endurſachen ſchnöde urtheilen zu müſſen. —

Sehr vortheilhaft ſticht gegen dieſe Philoſophen der neuern

Zeit Aristoteles ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Physikotheologie, so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angesehen, ob sie wohl ein Machwerk wäre: er ist in seinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (De generat. anim., III, 11) Hypothesen über den Ursprung der Thiere und Menschen aufstellt, ohne dabei auf den physikotheologischen Gedankengang zu gerathen. Immer sagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig studirt hat, findet er, daß sie überall zweckmäßig verfährt und sagt: ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus); de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie sind: Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε εἰναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 663 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium, c. 2: Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ' αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er sie verleugnet habe, was Bakon, in seiner Befangenheit, an diesem gerade lobt. Besonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Aristoteles ex professo von den Endursachen und stellt sie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In

der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organischen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Aristoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß seine Lehren, soweit sie die unorganische Natur betreffen, höchst fehlerhaft und unbrauchbar sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrthümern huldigt, was um so unverzeihlicher ist, als schon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege gewesen waren und viel Besseres gelehrt hatten: hatte doch sogar, wie wir aus des Aristoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) ersehen, Empedokles schon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Aristoteles wieder verwirft. Ganz entgegengesetzt nun aber verhält sich Aristoteles zur Betrachtung der organischen Natur: hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht, in Erstaunen. So, um nur ein Beispiel anzuführen, hatte er schon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers stehen, vermöge dessen daher diese fehlen, wo jene sich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch seine richtige Würdigung der Endursachen.

Kapitel 27.

Vom Instinkt und Kunsttrieb.

Es ist als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Produktionen, dem Forscher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunsttrieben der Thiere. Denn diese zeigen aufs Deutlichste, daß Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen

Zweck hinarbeiten können, den sie nicht erkennen, ja, von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau u. s. w., wenigstens für diejenigen thierischen Individuen, welche dergleichen zum ersten Mal ausführen; da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen desselben ihnen bekannt seyn kann. Gerade so aber wirkt auch die organisirende Natur; weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endursache die paradoxe Erklärung gab, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich und eingeständlich der Wille ist; so ist er es wahrlich auch im Wirken der organisirenden Natur.

Man könnte sagen: der Wille thierischer Wesen wird auf zwei verschiedene Weisen in Bewegung gesetzt: entweder durch Motivation, oder durch Instinkt; also von Außen, oder von Innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener ist erklärlich, weil er außen vorliegt, dieser unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, ist der Gegensatz zwischen Beiden nicht so scharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den konkreten Fall. Eben so der Instinkt, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt: dergleichen ist für den Zugvogel die Jahreszeit; für den sein Nest bauenden Vogel die geschehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Nest; für die Biene ist es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umstände; für die Spinne ist es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das passende Blatt; für das eierlegende Insekt der meistens sehr speciell bestimmte, oft seltsame Ort, wo die auskriechenden Larven sogleich ihre Nahrung finden werden, u. s. f.

Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Thiere thätig ist: der Instinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Arbeit dieser Thiere offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. Nach diesem Allen ist der Unterschied des Instinkts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel des selben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniß mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Wesentlichen gleichgültig ist: man könnte demnach den Instinkt erklären als einen über alle Maaßen einseitigen und streng determinirten Charakter. Aus dieser Darstellung folgt, daß das Bestimmtwerden durch bloße Motivation schon eine gewisse Weite der Erkenntnißsphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt voraussetzt; daher es den oberen Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menschen, eigen ist; während das Bestimmtwerden durch Instinkt nur so viel Intellekt erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Aeußerung des Instinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerst beschränkten Erkenntnißsphäre und daher eben, in der Regel und im höchsten Grade, nur bei den Thieren der untern Klassen, namentlich den Insekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieser Thiere nur einer äußerst einfachen und geringen Motivation von Außen bedürfen, ist das Medium dieser, also der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur schwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen stehen großentheils unter der selben Leitung mit den

innern, auf bloße Reize vor sich gehenden, physiologischen Funktionen, also dem Ganglienſystem. Dieſes ist daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenstamm läuft, in Gestalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachsteht, bilden, unter dem Bauche hin, und ist, nach Cuvier, ein Analogon nicht sowohl des Rückenmarks, als des großen sympathischen Nerven. Dieſem Allen gemäß stehen Instinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge deſſen jener sein Maximum bei den Insekten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Ganglienſyſtem überwiegend entwickelt ist. Eben weil das instinktive Thun nnd die Kunstverrichtungen der Insekten hauptsächlich vom Ganglienſyſtem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieſelben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falschen Schlüſſel anlegt. Derſelbe Umstand giebt aber ihrem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathiſche Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Insekten sind demnach gewissermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man sich durch eine Analogie faßlich machen: die soeben berührte wird dies in hohem Grade leisten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in Kieſers Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiſeurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als ſie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß ſie ſich des Befehls klar erinnerte". Ihr war also, als müßte ſie jene Handlung verrichten, ohne daß ſie recht wußte warum. Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunsttrieben in den Insekten vorgeht: der jungen Spinne ist, als müßte ſie ihr Netz weben, obgleich ſie den Zweck deſſelben nicht kennt, noch verſteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge deſſen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlaſſen müſſe,

ohne daß er wußte warum: — denn sein prophetischer Traum darüber war vergessen. Diesem analoge, ganz wohl konstatirte Fälle haben wir aus unsern Tagen; daher ich dieselben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte seinen Platz auf einem Schiffe akkordirt; als aber dieses absegeln sollte, wollte er, ohne sich eines Grundes bewußt zu seyn, schlechterdings nicht an Bord: es gieng unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm; in dessen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, sondern kehrt, von Angst ergriffen, schleunig um, ohne zu wissen warum: der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt sich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, sich nicht auszuziehen, sondern legt sich in Kleidern und Stiefeln, sogar mit der Brille, auf das Bett: in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er ist unter den Wenigen, die sich im Boote retten. Alles Dieses beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergessener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständniß des Instinkts und der Kunsttriebe.

Andererseits werfen, wie gesagt, die Kunsttriebe der Insekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißlosen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung desselben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In diesem Sinne sagt Burdach (Physiologie, Bd. 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einsaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu; in jener ist der Eierstock, in diesen der Uterus gleichsam zum Individuum geworden." Wie im thierischen Organismus, so in der Insektengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor; ja, diese wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden sogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen lassen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameisen der Weg durch Wasser gesperrt ist, werfen sich die vordersten kühn hinein, bis ihre Leichen sich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erstochen. Zwei Königinnen im Stock werden,

umringt und müssen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameisenmutter, nachdem das Befruchtungsgeschäft vorüber ist, beißt sich selbst die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeschäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich seyn würden. (Kirby and Spence, Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle absondern, zum Dienste der Verdauung, ja, bloß dieses Zweckes halber selbst daseyn will, und eben so jeder andere Theil; so will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig sammeln, Wachs absondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen; alle Theile also arbeiten bloß für den Bestand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck ist; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterschied ist bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in seiner Ursprünglichkeit; in der Insektengesellschaft hingegen die Sache schon am Lichte der Erkenntniß vor sich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entschiedene Mitwirkung und selbst einige Wahl überlassen ist, als wo sie aushilft und das Auszuführende den Umständen anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Insekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endursachen wirkende organische Natur: auch ist nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, sondern bloß die nähere Anordnung derselben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmäßig; was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z. B. die Raupe spinnt sich in Blätter, ohne Kenntniß des Zwecks; aber zerstört man das Gespinnst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon Anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen, wie absichtlichen Zerstörungen, helfen sie auf das für den besondern Fall Zweckmäßigste ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unsere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntniß ist; während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wissend, daß sie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden:

denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umständen, ist selbst der Intellekt der untern Thiere gewachsen; weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieser läßt, auszufüllen hat. So sehen wir die Ameisen ihr Larven wegschleppen, sobald der Ort zu feucht, und wieder, sobald er zu dürre wird: den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntniß geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlassen. — Hier will ich noch eine Thatsache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich seitdem finde, daß Burdach sie nach Gleditsch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Ruthe befestigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Ruthe. — Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe und jenem Ausbessern der Werke des Kunsttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, selbst Knochen- und Nerven-Masse dabei ersetzend, sondern auch, wenn, durch Verlust eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen ist, eine neue eröffnet, mittelst Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verlust eines Auges das andere schärft, und beim Verlust eines Sinnes alle übrigen; welche sogar eine an sich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachsen des Mesenterii oder Peritonaei schließt; kurz, auf das Sinnreichste jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen sucht. Ist hingegen der Schaden durchaus unheilbar, so eilt sie den Tod zu beschleunigen, und zwar um so mehr, je höherer Art, also je empfindlicher der Organismus ist. Sogar dies hat sein Analogon im

Instinkt der Insekten: die Wespen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derselben dem Hungertode entgegengehen sehen, erstechen diese. (Kirby and Spence, Vol. 1, p. 374.) Ja, noch seltsamere und speciellere Analogien lassen sich auffinden, z. B. diese: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verschlingen, welcher sechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter sie abwehrt und die Eier sorgsam bewacht. Nach dieser Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Lust, die Eier, selbst wenn ihnen dargeboten, zu fressen; vielmehr werden sie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt sich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denselben thun, der so häufig ihm das Leben kostet. — Die Betrachtung aller dieser Analogien zwischen dem organischen Leben und dem Instinkt, nebst Kunsttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befestigen, indem sie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beschränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken desselben, auch hier nachweist.

Aber noch in einer andern Rücksicht erläutern die Instinkte und die thierische Organisation sich wechselseitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelst der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut: sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin; dies geht, wie ich im „Willen in der Natur", S. 45 (zweite Auflage) am Beispiel des Bombex erläutert habe, so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Eben so nun sehen wir in der ganzen Korporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung antlcipirt; woraus denn jene vollkommene Angemessen-

heit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seine Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geschildert habe. — Alle diese sowohl im Instinkt, als in der Organisation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies ist, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28 *).

Charakteristik des Willens zum Leben.

Unser zweites Buch schließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der sich als das Wesen an sich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derselben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem sie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine solche Charakteristik ist darum möglich, weil wir als das innere Wesen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes erkannt haben. Hingegen schon die Benennung „Weltseele", wodurch Manche jenes innere Wesen bezeichnet haben, giebt statt desselben ein bloßes ens rationis: denn „Seele" besagt eine individuelle Einheit des Bewußtseyns, die offenbar jenem Wesen nicht zukommt, und überhaupt ist der Begriff

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 29 des ersten Bandes.

„Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte nie anders als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden: denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpaſſender jedoch iſt die Ausdrucksweiſe der ſogenannten Pantheiſten, deren ganze Philoſophie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie das innere, ihnen unbekannte Weſen der Welt „Gott" betiteln; womit ſie ſogar viel geleiſtet zu haben meynen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man ſehe ſie doch nur ein Mal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die bloß dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeitlang beſtehen, ihr Daſeyn unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Quaalen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Ariſtoteles Recht geben, wenn er ſagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463; ja, er wird geſtehen müſſen, daß einen Gott, der ſich hätte beigehen laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philoſophen dieſes Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten ſich hiedurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte beſondere Gründe, ſeine alleinige Subſtanz ſo zu benennen, um nämlich wenigſtens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in friſchem Andenken: auch Dieſe nämlich waren jenem Gott geopfert worden, für deſſen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menſchenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidniſchen Götter beider Hemiſphären zuſammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; ſo iſt es gerade nur ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, ſtets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einſt ein Fürſt, welcher beabſichtigte, in ſeinem Lande den Adel abzuſchaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle ſeine Unterthanen zu adeln. Jene Weiſen unſerer Tage haben freilich für die in Rede ſtehende Be-

nennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger ist. Sie alle nämlich gehen, bei ihrem Philosophiren, nicht von der Welt oder unserm Bewußtseyn von dieser aus, sondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er ist nicht ihr quaesitum, sondern ihr datum. Wären sie Knaben, so würde ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii ist: jedoch sie wissen es, so gut wie ich. Allein nachdem Kant bewiesen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meynen nun diese Herren, sie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leser späterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypostase, oder gar ein leeres Wort zu seyn, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum Daseyn, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichsten Steigerung desselben: an der thierischen Natur wird es dann augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca, sich ungestüm ins Daseyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Allarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Daseyn weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtseyn eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Theilnahme jedes Zeugen derselben und den gränzenlosen Jubel

nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu seyn hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben gesetzt habe, und daß dieser, weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahirend, uns der Natur fremd gegenüberstellen, um sie objektiv zu erfassen; so finden wir, daß sie, von der Stufe des organischen Lebens an, nur eine Absicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf diese arbeitet sie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen, bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, daß sie, in vielen Thierarten, die Selbstliebe überwiegt, so daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur sofern es das Mittel ist, die Gattung zu erhalten. Außerdem ist ihr sein Daseyn gleichgültig, ja, sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich zu seyn. Wozu das Individuum dasei, wäre also deutlich: aber wozu die Gattung selbst? dies ist eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort schuldig bleibt. Denn vergeblich sucht man, bei ihrem Anblick, von diesem rastlosen Trei-

ben, diesem ungestümen Drängen ins Daseyn, dieser ängstlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehen auf in der Anstrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen selbst gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberschuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen — bei der einen vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniß — bleibt; so ist dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefaßt, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platonischen) Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehen möge: danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung gewesen) sich selber so gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Besorgniß wäre, es könne irgend einer dieser schönen Einfälle verloren gehen, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden. Denn die Individuen sind flüchtig, wie das Wasser im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie dessen Strudel: nur das Versiegen des Wassers würde auch sie vernichten. — Bei dieser räthselhaften Ansicht müßten wir stehen bleiben, wenn die Natur uns allein von außen, also bloß objektiv gegeben wäre, und wir sie, wie sie von der Erkenntniß aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorstellung, entsprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthselung, auf diesem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick ins Innere der Natur gestattet; sofern nämlich dieses nichts Anderes, als unser eigenes Inneres ist, woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbstbewußtseyn, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt sich uns der Wille, als ein von der Vorstellung, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, dastand, toto genere Verschiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufschluß, der auf dem bloß objektiven Wege der Vorstellung nie zu finden war. Das

Subjektive also giebt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteristik dieses Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überschwänglich starken Hang aller Thiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, als ein Ursprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, ist noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derselbe keineswegs das Resultat irgend einer objektiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, sondern von aller Erkenntniß unabhängig sei; oder, mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.

Wenn man, in dieser Absicht, zuvörderst die unabsehbare Reihe der Thiere mustert, die endlose Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten betrachtet, wie sie, nach Element und Lebensweise, stets anders modifizirt sich darstellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künstlichkeit des Baues und Getriebes derselben erwägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, sein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die rastlose Emsigkeit kleiner, armseliger Ameisen, die wundervolle und künstliche Arbeitsamkeit der Bienen sich vor Augen stellt, oder zusieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal seine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um seine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu sichern (Gleditsch, Physik. Bot. Oekon., Abhandl. III, 220), hiebei sich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meisten Insekten nichts als eine rastlose Arbeit ist, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erstehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem sie die Nahrung verzehrt und sich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um die selbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel größtentheils hingeht mit ihrer weiten und mühsamen Wanderung, dann mit dem Bau des Nestes und Zuschleppen der Nahrung für die Brut, welche selbst, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu spielen hat, und so Alles stets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht

umhin, sich umzusehen nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thierische Daseyn, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? — Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuo, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird Dies an manchen Thieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermäßigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben, — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: seine embryonischen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehen. Was aber nun erlangt er durch diesen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: also nur die Mittel, die selbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An solchen Beispielen wird es deutlich, daß zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniß ist. Dem Leben der sehenden Thiere giebt das Bewußtseyn der anschaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus subjektiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist, doch einen Schein von objektivem Werth des Daseyns. Aber der blinde Maulwurf, mit seiner so vollkommenen Organisation und seiner rastlosen Thätigkeit, auf den Wechsel von Insektenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich. — In dieser Hinsicht ist auch die Betrachtung der sich selber überlassenen Thierwelt, in menschenleeren Ländern, besonders belehrend. Ein schönes Bild einer solchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menschen, die Natur selbst bereitet, giebt Humboldt in

seinen „Ansichten der Natur", zweite Auflage, S. 30 fg.: auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit sich selbst allezeit und überall entzweiten Menschengeschlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erscheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt ist, kontrastirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt: und das geht so fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. Junghuhn erzählt, daß er auf Java ein unabsehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben so hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieses Weges gehen und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften, sie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harnisch, also die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und so sie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieser ganze Jammer nun wiederholt sich tausend und aber tausend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden also diese Schildkröten geboren. Für welche Verschuldung müssen sie diese Quaal leiden? Wozu die ganze Gräuelscene? Darauf ist die alleinige Antwort: so objektivirt sich der Wille zum Leben. Man betrachte ihn wohl und fasse ihn auf, in allen seinen Objektivationen: dann wird man zum Verständniß seines Wesens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konstruirt und daraus Kartenhäuser baut. Die Auffassung des großen Schauspiels der Objektivation des Willens zum Leben und die Charakteristik seines Wesens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder, mit einer Niaiserie, wie sie nur das Deutsche Vaterland

darbietet und zu genießen weiß, erklärt, es sei die „Idee in ihrem Andersseyn", — woran die Pinsel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unsägliches Genügen gefunden haben. Freilich, nach dem Pantheismus oder Spinozismus, dessen bloße Travestien jene Systeme unsers Jahrhunderts sind, haspelt das Alles sich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch so fort. Denn da ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Besseres geben, noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragikomödie dasei, ist nicht entfernt abzusehen; da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehen, bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menschengeschlechts hinzu; so wird die Sache zwar komplizirter und erhält einen gewissen ernsten Anstrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier stellt das Leben sich keineswegs dar als ein Geschenk zum Genießen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und dem entsprechend sehen wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt sie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden ist Industrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was ist er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichsten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzlosigkeit, der aber auch sogleich die Langeweile auf paßt; sodann die Fortpflanzung dieses Geschlechts und seines Treibens. — Bei diesem offenbaren Mißverhältniß zwischen der Mühe und dem Lohn, erscheint uns, von diesem Gesichtspunkt

aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.

Das Gesetz der Motivation nämlich erstreckt sich, wie §. 29 des ersten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen im Ganzen und überhaupt. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menschengeschlecht und sein Treiben im Ganzen und Allgemeinen auffassen, dasselbe sich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darstellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden; sondern von diesem Gesichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung setzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geschehen, das so rastlose, ernstliche und mühevolle Treiben der Menschen vergleicht mit Dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann, so stellt das dargelegte Mißverhältniß sich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes rastlosen Treibens durchaus unzulänglich ist. Was nämlich ist denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückschiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunsches, — bei so häufigem Siege jener Allen und gewissem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsursachen eines, durch stete Erneuerung, zahllosen Menschengeschlechts, welches unablässig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesammte tragikomische Weltgeschichte aufführt, ja, was mehr als Alles sagt, ausharrt in einer solchen Spotteristenz, so lange als Jedem nur möglich? — Offenbar ist das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen außerhalb der Figuren suchen und das Menschengeschlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung, oder etwas dieser Analoges (als ziehende Fäden), strebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemessener Lohn wäre für sein rastloses Mühen und Plagen. Die Sache so genommen würde vielmehr

Jeder längst gesagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen seyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloser Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht; sondern er hat den Werth jenes Pfandes unbesehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht worin er besteht. Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der Wille zum Leben, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äußeren Gegenstände, die Motive, bloß die Richtung derselben im Einzelnen bestimmen: sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. Ueberall ist der Wille, als das Metaphysische, der Gränzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, daß der Mensch ein Daseyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über Alles fürchtet*). — Demgemäß sehen wir oft eine Jammergestalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseyns, dessen Ende als durchaus wünschenswerth erscheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth: es ist

*) Augustini de civit. Dei, L. XI, c. 27 verdient, als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten, verglichen zu werden.

das Selbe, was die Pflanze wachſen macht. Dieſen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenſpiel der Menſchenwelt ausgeſpannt wäre und woran die Puppen mittelſt unſichtbarer Fäden hiengen, während ſie bloß ſcheinbar von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieſes Seil ein Mal ſchwach, ſo ſenkt ſich die Puppe; reißt es, ſo muß ſie fallen, denn der Boden unter ihr trug ſie nur ſcheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebensluſt zeigt ſich als Hypochondrie, ſpleen, Melancholie; ihr gänzliches Verſiegen als Hang zum Selbſtmord, der alsdann bei dem geringfügigſten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Menſch gleichſam Händel mit ſich ſelbſt ſucht, um ſich todtzuſchießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — ſogar wird, zur Noth, ohne allen beſondern Anlaß zum Selbſtmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, ſo iſt es auch mit dem Treiben und der Bewegung deſſelben. Dieſe iſt nicht etwas irgend frei Erwähltes: ſondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, ſind Noth und Langeweile die Peitſchen, welche die Bewegung der Kreiſel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zuſtandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, ſich nach Ruhe ſehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht ſeinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So iſt denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Ariſtoteles (de coelo, II, 13) zu gebrauchen, ου φυσει, αλλα βια (motu, non naturali, sed violento) vor ſich. Die Menſchen werden nur ſcheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geſchoben: nicht das Leben lockt ſie an, ſondern die Noth drängt ſie vorwärts. Das Geſetz der Motivation iſt, wie alle Kauſalität, bloße Form der Erſcheinung. — Beiläufig geſagt, liegt hier der Urſprung des Komiſchen, des Burlesken, Grotteſken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder ſich wie er eben kann, und das ſo entſtehende Gedränge nimmt ſich oft poſſirlich aus; ſo ernſthaft auch die Plage iſt, welche darin ſteckt.

An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und eben deshalb Das, wovon die Philosophie auszugehen hat; indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beschließen, schon stark hindeuten auf das ernste Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehen würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, daß erst, als eine zweite Betrachtung der Welt als Vorstellung, unser drittes Buch, mit seinem heitern Inhalt, dazwischenträte, dessen Schluß jedoch wieder eben dahin deutet.

Ergänzungen

zum

dritten Buch.

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.

Oupnekhat, Vol. I, p. 304.

Zum dritten Buch.

Kapitel 29 *).

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in seinem ursprünglichen und natürlichen Zustande der Dienstbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in seiner Befreiung von jener Dienstbarkeit; wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß es sich hier nicht um eine dauernde Freilassung, sondern bloß um eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens handelt. — Da dieser Gegenstand im ersten Bande ausführlich genug behandelt ist, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie also daselbst, §. 33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 30—32 des ersten Bandes.

ein; beim thierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Gränzen. Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden; so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die Ideen, in meinem, mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes; also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämmtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung,

oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung. Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit. In diesem Sinne sagte schon der Neuplatoniker Olympiodoros in seinem Kommentar zu Platons Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): το ειδος μεταδουλε μεν της μορφης τη ὑλη, αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου: d. h. die Idee, an sich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Gestalt, nahm aber erst von ihr die Ausdehnung an. — Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung: und selbst diesen Charakter würden wir nicht verstehen, wenn uns nicht das innere Wesen der Dinge, wenigstens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieses Wesen selbst nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloß objektive Erkenntniß verstanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewußtseyn, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus: darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen: sie sind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber

genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, sondern bloße Begriffe, also genera logica, und deren Unterarten sind species logicae. Zu dem in dieser Hinsicht, Bd. 1, §. 41, Gesagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Aristoteles (Metaph., I, 9 & XIII, 5) aussagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten lassen, οἷον οἰκια, και δακτυλιος, ὡν ου φασιν ειναι ειδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiast, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner sagt Aristoteles, Metaph., XI, 3: αλλ' ειπερ (supple ειδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt): wozu der Scholiast S. 800 bemerkt: και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας τιθεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens ist die Lehre von den Ideen ursprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch ist, daß es das Wesen seiner Gattung an sich hat; so hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit ist. Dem Leben der Gattung ist in folgendem Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Unterschied zwischen der Idee und dem Begriff habe ich §. 49 des ersten Bandes genugsam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüßt hat. In diesem Sinne

(jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholastiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als universalia post rem bezeichnen: zwischen Beiden stehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechselung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objektives, reales Seyn beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30 *).

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtseyn, kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverläugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, daß die Erkenntniß sich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem ächten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntniß, als sein Ursprung, zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür seyn, d. h. nicht in unserm Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unser Bewußtseyn zwei Seiten hat: theils näm-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 33, 34 des ersten Bandes.

lich ist es Bewußtseyn vom eigenen Selbst, welches der Wille ist; theils Bewußtseyn von andern Dingen, und als solches zunächst anschauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffassung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des gesammten Bewußtseyns hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtseyn anderer Dinge, also die anschauende Erkenntniß, um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewußtseyn einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anschauung erforderte Zustand hat theils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der seiner Thätigkeit günstigen physiologischen Beschaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, sofern derselbe begünstigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervensystems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenschaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geistige Getränke, oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchschlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenschaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verschafft. Diese naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit sind es vorzüglich, welche, freilich um so besser, je entwickelter und energischer überhaupt das Gehirn ist, bewirken, daß immer mehr das Objekt sich vom Subjekt ablöst, und endlich jenen Zustand der reinen Objektivität der Anschauung herbeiführen, welcher von selbst den Willen aus dem Bewußtseyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns stehen; so daß wir beinah bloß von ihnen wissen, und fast gar nicht von uns; also unser ganzes Bewußtseyn fast nichts weiter ist, als das Medium, dadurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Zum reinen willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewußtseyn anderer Dinge sich so hoch potenzirt, daß das Bewußtseyn vom eigenen Selbst verschwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge stellen sich

um so schöner dar, je mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewußt ist. — Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbst ausmacht, hervorgeht; so ist, mit dem Zurücktreten dieser Seite des Bewußtseyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zustand der reinen Objektivität der Anschauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Bestandtheile des ästhetischen Genusses nachgewiesen habe. Sobald hingegen das Bewußtseyn des eigenen Selbst, also die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demselben angemessener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen, sofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an sich der Wille ist) wieder fühlbar wird; von Unruhe, sofern der Wille, auf geistigem Wege, durch Wünsche, Affekte, Leidenschaften, Sorgen, das Bewußtseyn wieder erfüllt. Denn überall ist der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegensatz, ja, Antagonist der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität besteht im eigentlichen Willensakt, in welchem wir daher das deutlichste Bewußtseyn unsers Selbst haben. Alle andern Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm: er selbst ist für die Subjektivität Das, was für den elektrischen Apparat das Ueberspringen des Funkens ist. — Jede leibliche Empfindung ist an sich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung desselben auf geistigem Wege ist die, welche mittelst der Motive geschieht: hier wird also durch die Objektivität selbst die Subjektivität erweckt und ins Spiel gesetzt. Dies tritt ein, sobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, also antheilslos, aufgefaßt wird, sondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es schon als Motiv, im weitesten Sinne dieses Worts.

Ich bemerke hiebei, daß das abstrakte Denken und das Lesen, welche an Worte geknüpft sind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtseyn anderer Dinge, also zur objektiven Beschäftigung des Geistes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelst der Begriffe; diese selbst aber sind das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit. Auch ist bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, als

welcher ihr, ſeinen Abſichten gemäß, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerkſamkeit zuſammenhält; daher dieſelbe auch ſtets mit einiger Anſtrengung verknüpft iſt: dieſe aber ſetzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieſer Art der Geiſtesthätigkeit hat alſo nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtſeyns Statt, wie ſie, als Bedingung, die äſthetiſche Auffaſſung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge iſt die reine Objektivität der Anſchauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als ſolches, ſondern die Idee ſeiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr ſeiner ſelbſt, ſondern allein der angeſchauten Gegenſtände ſich bewußt iſt, das eigene Bewußtſeyn alſo bloß als der Träger der objektiven Exiſtenz jener Gegenſtände übrig geblieben iſt. Was dieſen Zuſtand erſchwert und daher ſelten macht, iſt, daß darin gleichſam das Accidenz (der Intellekt) die Subſtanz (den Willen) bemeiſtert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und ſogar Verwandſchaft deſſelben mit der am Ende des folgenden Buches dargeſtellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewieſen, aus dem Willen entſproſſen iſt und in der Erſcheinung deſſelben, dem Organismus, wurzelt; ſo wird ſie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und ſeinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Weſen der Dinge, die in ihnen hervortretenden Ideen nur dann auffaſſen können, wann wir kein Intereſſe an ihnen ſelbſt haben, indem ſie in keiner Beziehung zu unſerm Willen ſtehen. Hieraus nun wieder entſpringt es, daß die Ideen der Weſen uns leichter aus dem Kunſtwerk, als aus der Wirklichkeit anſprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, ſteht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unſerm Willen; da es ſchon an ſich ſelbſt bloß für die Erkenntniß da iſt und ſich unmittelbar allein an dieſe wendet. Hingegen ſetzt das Auffaſſen der Ideen aus der Wirklichkeit gewiſſermaaßen ein Abſtrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über ſein Intereſſe, voraus, welches eine beſondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Dieſe iſt im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin beſteht, daß ein größeres Maaß

von Erkenntnißkraft da ist, als der Dienst eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberschuß frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst, durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen, die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern eben so sehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunst, sondern ebenso von der Poesie: auch ihre Wirkung ist bedingt durch die antheilslose, willenslose und dadurch rein objektive Auffassung. Diese ist es gerade, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objekten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den schönen Abend, die stille Mondnacht u. dgl. m. besingen; so ist, ihnen unbewußt, der eigentliche Gegenstand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturschönheiten hervorgerufen wird, und bei dessen Auftreten der Wille aus dem Bewußtseyn verschwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen ist. Wie könnte sonst z. B. der Vers

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,

so wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdseyn der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objektiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder bloß Durchreisende, die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen: so z. B. macht auf Jenen der

Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt: denn er entspringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objektiv anschaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reisens. Auch scheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatischer Werke dadurch zu befördern sucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutschland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutschland, Polen und sogar Holland. — Ist nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffassung Bedingung des Genusses ästhetischer Gegenstände; so ist sie um so mehr die der Hervorbringung derselben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beschriebenen Gemüthsverfassung. Denn nur was aus der Anschauung, und zwar der rein objektiven, entsprungen, oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leistungen erwachsen können: nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja, in der Philosophie. Das punctum saliens jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objektive Anschauung. Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist eben das Genie.

Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beschrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so, als identisch mit sich, als stets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, ist; während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte Subjekt, nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein

zwiefaches Daseyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, ist er nur Eines und dieses Eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtseyn allein die objektive Welt ihr Daseyn hat: als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich sein Daseyn, sofern es in seiner Vorstellung existirt: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; wehe da, wo er ausschließlich Eines ist. — Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen: — aber steckt man darin, ist man es selbst, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher sagt Goethe:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu sehen und mir zu schildern; — wahrscheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen ist, will ich einige psychologische Erläuterungen derselben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anschauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem absoluten Wesen und Daseyn nach. Wir werden z. B. Häuser, Schiffe, Maschinen und dgl. ansehen mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemessenheit zu demselben; Menschen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn sie eine solche haben; nächstdem aber mit dem an ihre Beziehung zu einander, sei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. s. w. Wir können eine solche Betrachtung der Relationen mehr oder

weniger weit verfolgen, bis zu den entfernteſten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt ſie die ſelbe. Es iſt die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, mittelſt dieſer, alſo nach dem Satz vom Grunde. Dieſer Betrachtungsweiſe iſt Jeder meiſtens und in der Regel hingegeben: ich glaube ſogar, daß die meiſten Menſchen gar keiner anderen fähig ſind. — Geſchieht es nun aber ausnahmsweiſe, daß wir eine momentane Erhöhung der Intenſität unſerer intuitiven Intelligenz erfahren; ſo ſehen wir ſogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir ſie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, ſondern nach Dem, was ſie an und für ſich ſelbſt ſind, auffaſſen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr abſolutes Daſeyn wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne ſeine Gattung: demnach faſſen wir jetzt das Allgemeine der Weſen auf. Was wir nun dergeſtalt erkennen, ſind die Ideen der Dinge: aus dieſen aber ſpricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir ſelbſt ſind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber dieſen Zuſtand ausnahmsweiſe herbeiführt, müſſen innere phyſiologiſche Vorgänge ſeyn, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, daß eine ſolche plötzliche Springfluth derſelben entſteht. Von außen iſt derſelbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgeſondert bleiben, und ſchlechterdings nicht thätig darin verflochten ſind.

Um einzuſehen, daß eine rein objektive und daher richtige Auffaſſung der Dinge nur dann möglich iſt, wann wir dieſelben ohne allen perſönlichen Antheil, alſo unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man ſich, wie ſehr jeder Affekt, oder Leidenſchaft, die Erkenntniß trübt und verfälſcht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, ſchon die urſprüngliche Anſchauung der Dinge, entſtellt, färbt, verzerrt. Man erinnere ſich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut ſind, die ganze Welt ſofort eine heitere Farbe und eine lachende Geſtalt annimmt; hingegen düſter und trübe ausſieht, wann Kummer uns drückt; ſodann, wie ſelbſt

ein lebloſes Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabſcheuten Vorgang werden ſoll, eine ſcheußliche Phyſiognomie zu haben ſcheint: z. B. das Schaffott, die Feſtung, auf welche wir gebracht werden, der Inſtrumentenkaſten des Chirurgus, der Reiſewagen der Geliebten u. ſ. w., ja, Zahlen, Buchſtaben, Siegel, können uns furchtbar angrinzen und wie ſchreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen ſehen die Werkzeuge zur Erfüllung unſerer Wünſche ſogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. ſ. w. Wie nun hier, bei entſchiedenem Abſcheu oder Liebe, die Verfälſchung der Vorſtellung durch den Willen unverkennbar iſt; ſo iſt ſie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenſtande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unſern Willen, d. h. auf unſre Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit ſeinen Intereſſen, das Bewußtſeyn geräumt hat und der Intellekt frei ſeinen eigenen Geſetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abſpiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angeſpornt, aus eigenem Triebe in höchſter Spannung und Thätigkeit iſt, treten Farbe und Geſtalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer ſolchen Auffaſſung allein alſo können ächte Kunſtwerke hervorgehen, deren bleibender Werth und ſtets erneuerter Beifall eben daraus entſpringt, daß ſie allein das rein Objektive darſtellen, als welches den verſchiedenen ſubjektiven und daher entſtellten Anſchauungen, als das ihnen allen Gemeinſame und allein feſt Stehende, zum Grunde liegt und durchſchimmert als das gemeinſame Thema aller jener ſubjektiven Variationen. Denn gewiß ſtellt die vor unſern Augen ausgebreitete Natur ſich in den verſchiedenen Köpfen ſehr verſchieden dar: und wie Jeder ſie ſieht, ſo allein kann er ſie wiedergeben, ſei es durch den Pinſel, oder den Meiſſel, oder Worte, oder Gebehrden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künſtler: ſie iſt aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von ſeiner Wurzel, dem Willen, abgelöſt, frei ſchwebend, und doch höchſt energiſch thätig ſei.

Dem Jüngling, deſſen anſchauender Intellekt noch mit friſcher Energie wirkt, ſtellt ſich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den

Genuß eines ſolchen Anblicks ſtört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, ſich ſo ſchön darſtellenden Gegenſtände nicht auch in einer perſönlichen Beziehung zu ihm ſtehen, vermöge deren ſie ihn intereſſiren und freuen könnten: er erwartet nämlich ſein Leben in Geſtalt eines intereſſanten Romans. „Hinter jenem vorſpringenden Felſen müßte die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Waſſerfall die Geliebte ruhen, — dieſes ſchön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenſter das ihrige ſeyn: — aber dieſe ſchöne Welt iſt öde für mich!“ u. ſ. w. Dergleichen melancholiſche Jünglingsſchwärmereien verlangen eigentlich etwas ſich geradezu Widerſprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenſtände ſich darſtellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Intereſſenloſigkeit, ihrer Anſchauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling ſchmerzlich vermißt, ſofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer ſchmerzlichen Beimiſchung verſetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden ſeyn. — Das Selbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniß: die Schönheit landſchaftlicher Gegenſtände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in perſönlichen Beziehungen zu ihnen ſtänden, deren wir uns ſtets bewußt bleiben, verſchwunden ſeyn. Alles iſt nur ſo lange ſchön, als es uns nicht angeht. (Hier iſt nicht die Rede von verliebter Leidenſchaft, ſondern von äſthetiſchem Genuß.) Das Leben iſt nie ſchön, ſondern nur die Bilder des Lebens ſind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunſt oder der Poeſie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieſer Einſicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes ſo wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenſtand der Anſchauung, aber nie des Wollens iſt:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut ſich ihrer Pracht.“ — G.

Ferner iſt er **erhaben**, d. h. ſtimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdiſchen Treiben ewig fremd, da-

hinzieht, und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille, mit seiner steten Noth, aus dem Bewußtseyn, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht mischt sich auch noch ein Gefühl bei, daß wir diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen Eines sind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieser wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieses ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unser Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unsers Busens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überschwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Gesicht zu sehen vermögen.

Als Zusatz zu dem, §. 38 des ersten Bandes, über den ästhetischen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Gesagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenlose, aber auch namenlose Freude, welche der durch metallischen Glanz, noch mehr durch Transparenz verstärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenstern, noch mehr mittelst der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteste Weise, nämlich auf eine beinahe physisch nothwendige, unser ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unsers Willens; wodurch wir in den Zustand des reinen Erkennens treten, wenn gleich dasselbe hier, in der Hauptsache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina besteht, welches jedoch, als an sich von Schmerz oder Wollust völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens ist, also dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31 *).

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geschilderten Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die Platonischen Ideen hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur anschaulich aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen. Dem entsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehen und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste, und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie vermittelt. — Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist, seiner Bestimmung nach, bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist eben darum die Sache am augenfälligsten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehen wir bisweilen mit Verwunderung, daß selbst kluge Thiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenschen

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 36 des ersten Bandes.

kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntniſſe ausmacht; aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß ſtecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge; weil ſeine Anſchauungskraft, ſobald ſie nicht vom Willen angeſpornt und in Bewegung geſetzt wird, ſofort ermattet und unthätig wird, indem ſie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elaſticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Wo hingegen dies geſchieht, wo die vorſtellende Kraft des Gehirns einen ſolchen Ueberſchuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt ſich zwecklos darſtellt, als welches für die Abſichten des Willens unnütz, in den höheren Graden ſogar ſtörend iſt, und ſelbſt ihnen ſchädlich werden kann; — da iſt ſchon, wenigſtens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genies bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichſam ein von Außen hinzukommender Genius, thätig zu werden ſcheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie beſteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend ſtärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienſt des Willens, zu welchem allein ſie urſprünglich entſtanden iſt, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Phyſiologie einen ſolchen Ueberſchuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns ſelbſt, gewiſſermaaßen den monstris per excessum beizählen, welche ſie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie beſteht alſo in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches ſeine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daſeyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienſte des ganzen Menſchengeſchlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man ſagen: wenn der Normalmenſch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellekt beſteht; ſo hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellekt und $^1/_3$ Wille. Dies ließe ſich dann noch durch ein chemiſches Gleichniß erläutern: die Baſis und die Säure eines Mittelſalzes unterſcheiden ſich dadurch, daß in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniß, von dem im andern, hat. Die Baſis nämlich, oder das Alkali, iſt dies dadurch, daß in ihr das Radikal überwiegend

iſt gegen das Orygen, und die Säure iſt dies dadurch, daß in ihr das Orygen das Ueberwiegende iſt. Eben ſo nun verhalten ſich, in Hinſicht auf Willen und Intellekt, Normalmenſch und Genie. Daraus entſpringt zwiſchen ihnen ein durchgreifender Unterſchied, der ſchon in ihrem ganzen Weſen, Thun und Treiben ſichtbar iſt, recht eigentlich aber in ihren Leiſtungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterſchied hinzufügen, daß, während jener totale Gegenſatz zwiſchen den chemiſchen Stoffen die ſtärkſte Wahlverwandſchaft und Anziehung zu einander begründet, beim Menſchengeſchlecht eher das Gegentheil ſich einzufinden pflegt.

Die zunächſt liegende Aeußerung, welche ein ſolcher Ueberſchuß der Erkenntnißkraft hervorruft, zeigt ſich meiſtentheils in der urſprünglichſten und grundweſentlichſten, d. i. der anſchauenden Erkenntniß, und veranlaßt die Wiederholung derſelben in einem Bilde: ſo entſteht der Maler und der Bildhauer. Bei dieſen iſt demnach der Weg zwiſchen der genialen Auffaſſung und der künſtleriſchen Produktion der kürzeſte: daher iſt die Form, in welcher hier das Genie und ſeine Thätigkeit ſich darſtellt, die einfachſte und ſeine Beſchreibung am leichteſten. Dennoch iſt eben hier die Quelle nachgewieſen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunſt, auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie, ihren Urſprung nehmen; wirwohl dabei der Hergang nicht ſo einfach iſt.

Man erinnere ſich hier des im erſten Buche erhaltenen Ergebniſſes, daß alle Anſchauung intellektual iſt und nicht bloß ſenſual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinanderſetzung dazu bringt und zugleich auch billig berückſichtigt, daß die Philoſophie des vorigen Jahrhunderts das anſchauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte" bezeichnete; ſo wird man, daß Adelung, welcher die Sprache ſeiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte" ſetzte, doch nicht ſo grundabſurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in ſeiner Vorſchule der Aeſthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieſes bewundrungswürdigen Mannes auch hat; ſo muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretiſche Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck iſt, die beſtändig

witzelnde und in lauter Gleichniſſen einherſchreitende Darſtellung nicht die angemeſſene ſeyn kann.

Die Anſchauung nun aber iſt es, welcher zunächſt das eigentliche und wahre Weſen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weiſe, ſich aufſchließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, ſind ja nur Abſtraktionen, mithin Theilvorſtellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entſtanden. Alle tiefe Erkenntniß, ſogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anſchaulichen Auffaſſung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum erſten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anſchauliche Auffaſſung iſt allemal der Zeugungsproceß geweſen, in welchem jedes ächte Kunſtwerk, jeder unſterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geſchieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entſpringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenoſſenſchaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unſere Anſchauung ſtets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; ſo würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrſchaft des Zufalls ſtehen, welcher die Dinge ſelten zur rechten Zeit herbeibringt, ſelten zweckmäßig ordnet und meiſtens ſie in ſehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantaſie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollſtändigen, zu ordnen, auszumalen, feſtzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch ſie mitgetheilt werden ſoll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantaſie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug iſt. Denn nur vermöge derſelben kann dieſes, je nach den Erforderniſſen des Zuſammenhanges ſeines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenſtand oder Vorgang ſich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und ſo ſtets friſche Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anſchaulichen, ſchöpfen. Der Phantaſiebegabte vermag gleichſam Geiſter zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur ſchwach, nur ſelten und dann meiſtens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält ſich daher der Phantaſieloſe, wie zum freibeweglichen, ja

geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein Solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt nagt er an Begriffen und Abstraktionen, welche doch nur Schaalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, Denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und wesentliche Erkenntnißweise des Genies die anschauende ist; so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel analysirt worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maaßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies: die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente, in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffassung der Ideen dadurch bedingt ist, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß sei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtseyn verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethe's, oder an den Naturschilderungen Jean Paul's haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geister,

d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abspannung versinkt, sondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in einem Bewußtseyn koncentrirte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche beide zusammenschließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprochenseyn, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als welche dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht, in

dieſer Beziehung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts iſt, widerſetzt ſich jeder auf irgend etwas Anderes als ſeine Zwecke gerichteten Thätigkeit deſſelben. Daher iſt der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffaſſung der Außenwelt nur dann fähig, wann er ſich von dieſer ſeiner Wurzel wenigſtens einſtweilen abgelöſt hat. So lange er derſelben noch verbunden bleibt, iſt er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, ſondern ſchläft in Dumpfheit, ſo oft der Wille (das Intereſſe) ihn nicht weckt und in Bewegung ſetzt. Geſchieht dies jedoch, ſo iſt er zwar ſehr tauglich, dem Intereſſe des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf ſeyn muß; aber er iſt eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Weſen der Dinge zu erfaſſen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn ſo einſeitig, daß er an den Dingen nur das ſieht, was ſich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verſchwindet, theils verfälſcht ins Bewußtſeyn tritt. So wird z. B. ein in Angſt und Eile Reiſender den Rhein mit ſeinen Ufern nur als einen Queerſtrich, die Brücke darüber nur als einen dieſen ſchneidenden Strich ſehen. Im Kopfe des von ſeinen Zwecken erfüllten Menſchen ſieht die Welt aus, wie eine ſchöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan ausſieht. Freilich ſind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch ſtets jenen analoge Verfälſchung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Geſtalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erſt dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten ſchwebt und ohne vom Willen angetrieben zu ſeyn, dennoch energiſch thätig iſt. Allerdings iſt dies der Natur und Beſtimmung des Intellekts entgegen, alſo gewiſſermaaßen widernatürlich, daher eben überaus ſelten: aber gerade hierin liegt das Weſen des Genies, als bei welchem allein jener Zuſtand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweiſe eintritt. — In dem hier dargelegten

Sinne nehme ich es, wenn Jean Paul („Vorschule der Aesthetik", §. 12) das Wesen des Genies in die Besonnenheit setzt. Nämlich der Normalmensch ist in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch seinen Willen angehört, eingesenkt: sein Intellekt ist erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber diese Dinge und das Leben selbst, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amsterdammer Börse vollkommen vernimmt was sein Nachbar sagt, aber das dem Rauschen des Meeres ähnliche Gesumme der ganzen Börse, darüber der entfernte Beobachter erstaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es besonnen.

Diese Besonnenheit ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtseyn bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. — Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtseyn hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darstellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtseyn ist also ganz immanent. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtseyn des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deut-

lichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schließen sich ergänzend an die im 21. Kapitel enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die Welt als Vorstellung zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon Aristoteles hat, nach Cicero (Tusc., I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches sich, ohne Zweifel, auf die Stelle in des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch Goethe sagt:

Meine Dichtergluth war sehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

Dies ist daraus zu erklären, daß, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser, unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen, sich leichter derselben entzieht; weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaaßen um sich zu zerstreuen, und nun

mit deſto größerer Energie ſich auf die fremde Außenwelt richtet, alſo leichter rein objectiv wird. Günſtige perſönliche Verhältniſſe wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er ſich beleuchtet findet, deſto deutlicher das Elend ſeines Zuſtandes wahrnimmt. — Die ſo häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geiſter hat ihr Sinnbild am Montblanc, deſſen Gipfel meiſtens bewölkt iſt: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenſchleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus ſeiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabſieht; dann iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meiſtens melancholiſche Genie zwiſchendurch die ſchon oben geſchilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommenſten Objektivität des Geiſtes entſpringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf ſeiner hohen Stirne ſchwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuſcher ſind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu feſt verbunden, nur unter deſſen Anſpornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in deſſen Dienſte bleibt. Sie ſind demzufolge keiner andern, als perſönlicher Zwecke fähig. Dieſen gemäß ſchaffen ſie ſchlechte Gemälde, geiſtloſe Gedichte, ſeichte, abſurde, ſehr oft auch unredliche Philoſopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, ſich hohen Vorgeſetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken iſt alſo perſönlich. Daher gelingt es ihnen höchſtens, ſich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo ſie dann, ſtatt des Kerns, die Schaale faſſen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbar; ſo hofft Mancher, es durch ſeinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieſer gute Wille macht es unmöglich; weil derſelbe doch nur auf perſönliche Zwecke hinausläuft: bei ſolchen aber kann es weder mit Kunſt, noch Poeſie, noch Philoſophie je Ernſt werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: ſie ſtehen ſich ſelbſt im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein der von der Herrſchaft des Willens und allen ſeinen Pro-

jekten losgerissene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernst verleiht, zu ächten Produktionen befähigt; und das ist gut für sie; sonst sprängen sie ins Wasser. — Der gute Wille ist in der Moral Alles; aber in der Kunst ist er nichts: da gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das Können. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Menschen liegt. Bei fast Allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande sind; weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht, oder ersetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat; ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus dem selben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt: alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst. Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher außerhalb des Individui, in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß, und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken Zweck, den Uebrigen ist es Mittel. Diese suchen dabei ihre Sache, und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen: daher leben sie meistens in glücklichen Umständen; Jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem objektiven Zweck; er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt;

darum sind sie klein; er aber ist groß. Demgemäß ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an: sie leben und sterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht; sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt; er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen seyn sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer groß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeisten stets klein seyn müssen und niemals groß seyn können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. stets und jeden Augenblick, groß sei:

> Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum seyn, nur sich im Auge haben, und das heißt klein seyn. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe; — welches Goethe, in den „Wahlverwandschaften" (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftischt. —

Das Genie ist sein eigener Lohn: denn das Beste was Einer ist, muß er nothwendig für sich selbst seyn. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Daseyn", sagt Goethe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden"; sondern: „Wie glücklich muß er gewesen seyn im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken." Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. Daher sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschaalen im Hofe seines Nachbarn neidische Blicke würfe, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte.

Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe in sofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu seyn. Demnach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen Nachtheile, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entschiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, läßt sich ansehen als der Kompler von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird. Hieraus entspringt der trockene, gesetzte Ernst der meisten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um

aus den Logen das Schauspiel zu genießen: — das ist die geniale Besonnenheit. — Aber selbst der überaus verständige und vernünftige Mann, den man beinahe weise nennen könnte, ist vom Genie gar sehr und zwar dadurch verschieden, daß sein Intellekt eine praktische Richtung behält, auf die Wahl der allerbesten Zwecke und Mittel bedacht ist, daher im Dienste des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beschäftigt ist. Der feste, praktische Lebensernst, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, setzt voraus, daß der Intellekt nicht den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu Dem, was diesen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des Genies ist. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, daß die Objekte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Auch sein Intellekt ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objektiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtseyn verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und der zu Werken. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Voraussetzung hat: die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. Wo das Band zwischen Intellekt und Wille gelöst ist, wird der von seiner natürlichen Bestimmung abgewichene Intellekt den Dienst des Willens vernachlässigen: er wird z. B. selbst in der Noth des Augenblicks noch seine Emancipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem malerischen Eindruck nach aufzufassen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verständigen Mannes hingegen ist stets auf seinem Posten, ist auf die Umstände und deren Erfordernisse gerichtet: ein solcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemessene beschließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, persönliche Fehltritte,

ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgesetzt ist, daß sein Intellekt nicht ausschließlich der Führer und Wächter seines Willens bleibt, sondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anspruch genommen wird. Den Gegensatz, in welchem die beiden hier abstrakt dargestellten, gänzlich verschiedenen Arten der Befähigung zu einander stehen, hat Goethe uns im Widerspiel des Tasso und Antonio veranschaulicht. Die oft bemerkte Verwandschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben hauptsächlich auf jener, dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber selbst ist keineswegs Dem zuzuschreiben, daß das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist: sondern sie ist daraus zu erklären, daß der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle Maaß des für einen energischen Willen erforderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist. Dieserhalb eben sind die Männer der ächten Werke tausend Mal seltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben ist es, vermöge dessen dieser das entschiedene Uebergewicht erhält, sich vom Willen losmacht und nun, seines Ursprungs vergessend, aus eigener Kraft und Elasticität frei thätig ist; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehen.

Eben dieses nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellekts besteht, hat zur Folge, daß die Produktionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu seyn, gehört zum Charakter der Werke des Genies; es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht; sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseyns anzusehen. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf; denn wir tauchen dabei aus dem

schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Diesem analog sehen wir, auch außerdem, das Schöne selten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und schönen Bäume tragen kein Obst: die Obstbäume sind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar, sondern die kleine, wilde, fast geruchlose ist es. Die schönsten Gebäude sind nicht die nützlichen: ein Tempel ist kein Wohnhaus. Ein Mensch von hohen, seltenen Geistesgaben, genöthigt einem bloß nützlichen Geschäft, dem der Gewöhnlichste gewachsen wäre, obzuliegen, gleicht einer köstlichen, mit schönster Malerei geschmückten Vase, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, ist wie Bausteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktische Mensch also gebraucht seinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur bestimmte, nämlich zum Auffassen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Bestimmung desselben entgegen, zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuo vielfältige Nachtheile erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren seyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird; ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen; während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert

erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle große theoretische Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zu Stande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf Einen Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschießen läßt und concentrirt, so stark, fest und ausschließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Eben diese große und gewaltsame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrößerung erhalten, daß sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. s. w. versetzt sehen, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Quaal der Mutterschooß unsterblicher Werke ist. — Zu diesem Allen kommt noch, daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten,

als daß es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu seyn. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloß moralische Wesen und haben bloß persönliche Verhältnisse: er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden, bald durchweg unterscheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, ist Jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d. h. zur Konversation mit den Andern geeignet: sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. Sehr richtig sagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichste Loos, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen, als welches nicht sein Element ist, und freie Muße zu seinem Schaffen. — Aus diesem Allen ergiebt sich, daß wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß desselben schwelgt, hoch beglücken mag; dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies bestätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit: denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind

ihre Werke nicht mehr genießbar: sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während dessen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6). — Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht ein Mal zu sehen vermögen: daher sie nur mittelbar, also spät, Kunde davon erhalten, und sogar diese nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß sagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung ist uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, seltner geschätzt." Und Chamfort sagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch schon Bako von Verulam hat es ausgesprochen: Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegnen, apud vulgus! — Dem muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit Machiavelli's Versicherung: Nel mondo non è se non volgo*);

*) Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

wie denn auch Thilo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieser späten Anerkennung der Werke des Genies ist, daß sie selten von ihren Zeitgenossen und demnach in der Frische des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genossen werden, sondern, gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im frischen Zustande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten; so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerläßlich erfordert sind; so daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, fast portentose Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn sie bleiben stets subjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden seyn, so daß es mit diesem in vollkommenem Gegensatz stehe, wodurch das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und wohl konstituirt ist: auch dieses Letztere also gehört zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Konsensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, besonders breit und hoch seyn: hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Gestalt desselben im Ganzen und in den Theilen kommt ohne Zweifel sehr viel an: allein dies genau zu bestimmen, reichen unsere Kenntnisse noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung

ſeyn und aus der reinſten, ausgeſchiedenſten, zarteſten und erregbarſten Nervenſubſtanz beſtehen: gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen zur grauen Subſtanz entſchiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwiſchen beſagt der Obduktionsbericht der Leiche Byron's *), daß bei ihm die weiße Subſtanz in ungewöhnlich ſtarkem Verhältniß zur grauen ſtand; desgleichen, daß ſein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. Cuvier's Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht iſt 3 Pfund. — Im Gegenſatz des überwiegenden Gehirns müſſen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn ſeyn. Ein ſchön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmaſſe, muß das Gehirn ſchützen, ohne es irgend einzuengen. Dieſe ganze Beſchaffenheit des Gehirns und Nervenſyſtems iſt das Erbtheil von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieſelbe iſt aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, als Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenſchaftliches Temperament hinzukommt, ſich ſomatiſch darſtellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächſt jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen ſeine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entſtandenen Oeffnung in dieſen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von ſeiner beſtändigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verſchiedene Bewegung, welche in einer Erſchütterung ſeiner ganzen Maſſe bei jedem Pulsſchlage der vier Cerebral-Arterien beſteht und deren Energie ſeiner hier vermehrten Quantität entſprechen muß, wie denn dieſe Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung ſeiner Thätigkeit iſt. Dieſer iſt eben daher auch eine kleine Statur und beſonders ein kurzer Hals günſtig, weil, auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb ſind die großen Geiſter ſelten von großem Körper. Jedoch iſt jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. Goethe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

kommende Bedingung fehlt; so wird die von der Mutter stammende günstige Beschaffenheit des Gehirns höchstens ein Talent, einen feinen Verstand, den das alsdann eintretende Phlegma unterstützt, hervorbringen: aber ein phlegmatisches Genie ist unmöglich. Aus dieser vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären sich viele der oben geschilderten Temperamentsfehler desselben. Ist hingegen diese Bedingung ohne die erstere, also bei gewöhnlich oder gar schlecht konstituirtem Gehirn vorhanden; so giebt sie Lebhaftigkeit ohne Geist, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menschen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meistens der ältere, wie es z. B. Kants Fall war, ist zunächst daraus erklärlich, daß nur bei seiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenschaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter stammende Bedingung durch ungünstige Umstände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine besondere Bemerkung hinzuzufügen über den kindlichen Charakter des Genies, d. h. über eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich ist, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervensystem entschieden überwiegend: denn seine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; so daß bereits mit dem siebenten Jahre das Gehirn seine volle Ausdehnung und Masse erlangt hat. Schon Bichat sagt daher: Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systêmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, §. 6). Am spätesten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalsystems an, und erst beim Eintritt des Mannesalters sind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo sie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus ist es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, so klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachsenen, sind: sie haben nämlich in Folge jenes Ent-

wickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft. Denn Intellekt und Gehirn sind Eins, und eben so ist das Genitalsystem Eins mit der heftigsten aller Begierden: daher ich dasselbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heillose Thätigkeit dieses Systems noch schlummert, während die des Gehirns schon volle Regsamkeit hat, ist die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unsern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, sehnsüchtig zurückblicken. Die Basis jenes Glückes aber ist, daß in der Kindheit unser ganzes Daseyn viel mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zustand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, im einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geisteskräfte sich viel früher, als die Bedürfnisse, welchen zu dienen sie bestimmt sind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, sehr zweckmäßig. Denn in dieser Zeit der vorwaltenden Intelligenz sammelt der Mensch einen großen Vorrath von Erkenntnissen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfnisse. Daher ist sein Intellekt jetzt unablässig thätig, faßt begierig alle Erscheinungen auf, brütet darüber und speichert sie sorgfältig auf, für die kommende Zeit; — der Biene gleich, die sehr viel mehr Honig sammelt, als sie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfnisse. Gewiß ist was der Mensch bis zum Eintritt der Pubertät an Einsicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch so gelehrt: denn es ist die Grundlage aller menschlichen Erkenntnisse. — Bis zur selben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plasticität vor, deren Kräfte späterhin, nachdem sie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metastase, sich auf das Generationssystem werfen, wodurch mit

der Pubertät der Geschlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretische, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald stürmische, bald schwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernste Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilschwangere Trieb fehlt, ist das Wollen desselben so gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entsteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich ist. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszusprechen: im Ueberschuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfnisse des Willens, und im daraus entspringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaaßen ein Kind. Die Verwandschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist; sie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers Mittheilungen über Goethe wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, daß Herder und Andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind; gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. (Niffens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. II, S. 109) sagt von ihm: „Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind." Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun sehen. Wer nicht zeitlebens gewissermaaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt seyn; nur nimmermehr ein Genie. In der That ist das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des sensibeln Systems und

der erkennenden Thätigkeit sich bei ihm, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehen, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wann man sie in spätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethe's schöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht." (Wahlverwandschaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher Denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden, oder aber sie zu betrügen verstehen. — Dem Gesagten gemäß giebt es, wie eine bloße Jugendschönheit, die fast Jeder Ein Mal besitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewisses geistiges, zum Auffassen, Verstehen, Lernen geneigtes und geeignetes Wesen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach sich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchst Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere, das ganze Leben hindurch fort; so daß selbst im höhern Alter noch eine Spur davon sichtbar bleibt: dies sind die wahrhaft schönen, und die wahrhaft genialen Menschen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervensystems und der Intelligenz in der Kindheit, nebst dem Zurücktreten derselben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Bestätigung dadurch, daß bei dem Thiergeschlechte, welches dem Menschen am nächsten stehet, den Affen, das selbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es ist allmälig gewiß geworden, daß der so höchst intelligente Orang-Utan ein junger Pongo ist, welcher, wann herangewachsen, die große Menschenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erstaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, thierische Theil des Gesichts sich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thierisch gestalten, die

Thätigkeit des Nervensystems sinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft sich entwickelt, welche, als zu seiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüssig macht. Besonders wichtig ist, was in dieser Hinsicht Friedrich Cuvier gesagt und Flourens erläutert hat in einer Recension der Histoire naturelle des Erstern, welche sich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zusätzen, besonders abgedruckt ist unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daselbst, S. 50, heißt es: „L'intelligence de l'orang outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc." Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes", dit Mr. Fréd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelli-

gence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité." — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques." Dieſes Letztere beſtätigt meinen Satz, daß der Intellekt, ſo gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt.

Kapitel 32 *).

Ueber den Wahnſinn.

Die eigentliche Geſundheit des Geiſtes beſteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich iſt dieſe nicht ſo zu verſtehen, daß unſer Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unſer zurückgelegter Lebensweg ſchrumpft in der Zeit zuſammen, wie der des zurückſehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns ſchwer, die einzelnen Jahre zu unterſcheiden; die Tage ſind meiſtens unkenntlich geworden. Eigentlich aber ſollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichſam einander decken, in der Erinnerung ſo zuſammenkaufen, daß ſie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutſame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden ſeyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz geſund iſt. — Als den zerriſſenen Faden dieſer, wenn auch in ſtets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnſinn dargeſtellt. Zur Beſtätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniß eines Geſunden gewährt über einen Vorgang, deſſen Zeuge er geweſen, eine Gewißheit, welche als eben

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf die zweite Hälfte des §. 36 des erſten Bandes.

so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden; werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns; es sei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum gewesen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen; so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist, in diesem Einen Punkt, eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne geschickte Gedanken, selbst richtige Urtheile zutrauen: aber seinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In der Lalitavistara, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, daß, im Augenblicke seiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke gesund, alle Blinde sehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnsinnigen „ihr Gedächtniß wiedererhielten". Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt *).

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnsinn verhältnißmäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu seyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 81 et 99.

Stolz, oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimilirt werden, d. h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geschehen ist, schmerzt er schon viel weniger: aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben von Statten. Inzwischen kann nur sofern sie jedesmal richtig vollzogen worden, die Gesundheit des Geistes bestehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zusammenhangs wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt; — so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Mensch bildet sich jetzt ein was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängstigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig sei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Ansicht erwähnt. Karlo Gozzi, im Mostro turchino, Akt 1, Scene 2, führt uns eine Person vor, welche einen Vergessenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat: diese stellt sich ganz wie eine Wahnsinnige dar.

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur mög-

lich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen" irgend einer andern. Seltener ist der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf setzen" das Erste und das „Sich aus dem Sinn schlagen" das Zweite ist. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: so z. B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so daß kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Wesentliche des Wahnsinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urtheil angewandt, einen scharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt seyn, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Gesunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem

somatisch bereits stark dazu Disponirten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend seyn: so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage, bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entspringende Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Daß es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt, und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die reflektive Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewußtseyn seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit*).

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Konsequenz der Natur bei. Diese befolgt hier freilich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnißgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indische Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, als welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 38 des ersten Bandes.

gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene, ephemere Person. Nicht, daß beim Anblick des Gebirgs alles Dieses in unser deutliches Bewußtseyn träte, sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unserer Stimmung. —

Ich möchte wissen, warum, während für die menschliche Gestalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteste und die von unten die ungünstigste ist, hinsichtlich der landschaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen, sei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menschen davon bleibt, dekorirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß sie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. Hierauf beruht das Princip der Englischen Gärten, welches ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann ist sie vollkommen schön, d. h. zeigt in größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnißlosen Willens zum Leben, der sich hier in größter Naivetät entfaltet, weil die Gestalten nicht, wie in der Thierwelt, bestimmt sind durch außerhalb liegende Zwecke, sondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnißvolles Drittes, vermöge dessen so viele Pflanzen, die ursprünglich dem selben Boden und Klima entsprossen sind, doch so verschiedene Gestalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterschied zwischen den Englischen, richtiger

Chineſiſchen Gärten und den jetzt immer ſeltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, alt-franzöſiſchen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, dieſe im ſubjektiven Sinne angelegt ſind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er ſich in Baum, Staude, Berg und Gewäſſer objektivirt, zu möglichſt reinem Ausdruck dieſer ſeiner Ideen, alſo ſeines eigenen Weſens, gebracht. In den Franzöſiſchen Gärten hingegen ſpiegelt ſich nur der Wille des Beſitzers, welcher die Natur unterjocht hat, ſo daß ſie, ſtatt ihrer Ideen, die ihm entſprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geſchorene Hecken, in allerhand Geſtalten geſchnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. ſ. w.

Kapitel 34*).

Ueber das innere Weſen der Kunſt.

Nicht bloß die Philoſophie, ſondern auch die ſchönen Künſte arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daſeyns zu löſen. Denn in jedem Geiſte, der ſich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, iſt, wie verſteckt und unbewußt es auch ſeyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Weſen der Dinge, des Lebens, des Daſeyns, zu erfaſſen. Denn Dieſes allein hat Intereſſe für den Intellekt als ſolchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, alſo reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Intereſſe haben. — Dieſerhalb iſt das Ergebniß jeder rein objektiven, alſo auch jeder künſtleriſchen Auffaſſung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Weſen des Lebens und Daſeyns, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was iſt das Leben?“ — Dieſe Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunſtwerk, auf ſeine Weiſe, völlig richtig. Allein die Künſte reden ſämmtlich nur die naive und

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 49 des erſten Bandes.

kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der Reflexion: ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Also für die Anschauung beantwortet jedes Kunstwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Musik beantwortet sie; und zwar tiefer als alle andern, indem sie, in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist, das innerste Wesen alles Lebens und Daseyns ausspricht. Die übrigen Künste also halten sämmtlich dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: „Siehe hier, das ist das Leben!“ — Ihre Antwort, so richtig sie auch seyn mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel die selbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat

Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. Dem Allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an Den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an Den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist.

Die oben zum Genuß eines Kunstwerks verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Theil darauf, daß jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß, durch das Kunstwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig lassen; da Voltaire sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus

dem in Rede ſtehenden äſthetiſchen Grundgeſetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchſten Grad erreichen kann, nie eine äſthetiſche Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der ſchönen Kunſt ſind. Denn ſie laſſen der Phantaſie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide alſo wenden ſich an die Phantaſie des Beſchauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entſteht und die Phantaſie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poeſie ſich ſogar allein an die Phantaſie, welche ſie mittelſt bloßer Worte in Thätigkeit verſetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, iſt, in jeder, der Grundcharakter der Pfuſcherei. Ein ſolches zeigt ſich in den nichts tragenden Stützen, den zweckloſen Voluten, Bauſchungen und Vorſprüngen ſchlechter Architektur, in den nichtsſagenden Läufen und Figuren, nebſt dem zweckloſen Lerm ſchlechter Muſik, im Klingklang der Reime ſinnarmer Gedichte, u. ſ. w. —

In Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Anſicht von der Kunſt, iſt ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im Platoniſchen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber ſind weſentlich ein Anſchauliches und daher, in ſeinen nähern Beſtimmungen, Unerſchöpfliches. Die Mittheilung eines ſolchen kann daher nur auf dem Wege der Anſchauung geſchehen, welches der der Kunſt iſt. Wer alſo von der Auffaſſung einer Idee erfüllt iſt, iſt gerechtfertigt, wenn er die Kunſt zum Medium ſeiner Mittheilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen iſt ein vollkommen Beſtimmbares, daher zu Erſchöpfendes, deutlich Gedachtes, welches ſich, ſeinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein Kunſtwerk mittheilen zu wollen, iſt ein ſehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne Kenntniß des Zwecks. Daher iſt ein Kunſtwerk, deſſen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines

Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehen, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mittheilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehen uns getäuscht und um unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung gieng, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeare's, oder Goethe's, zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werkes: aber nur das Gedachte, was geschaut wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus einem Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konception vollendet, und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, sage ich, diese Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu seyn, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch er-

freulich und genießbar sind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der größten Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemählden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. s. w. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeisterung gelassen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. Hieraus ist es erklärlich, daß alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrößten Meister (wie z. B. Hamlet, Faust, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu sind die Messiade, die Gerusalemme liberata, sogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber Dies sich so verhält ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt.

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth; die der schönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluß ist, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35*).

Zur Aesthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aesthetischen der Baukunst aus den untersten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen sie zu deutlicher Anschaulichkeit bringen will, ist das einzige und beständige

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 43 des ersten Bandes.

Thema derselben Stütze und Last, und ihr Grundgesetz, daß keine Last ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemessene Last, mithin das Verhältniß dieser Beiden gerade das passende sei. Die reinste Ausführung dieses Themas ist Säule und Gebälk: daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last vollkommen gesondert; wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält selbst jede schlichte Mauer schon Stütze und Last: allein hier sind Beide noch in einander verschmolzen. Alles ist hier Stütze und Alles Last: daher keine ästhetische Wirkung. Diese tritt erst durch die Sonderung ein und fällt dem Grade derselben gemäß aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloß zu Fenstern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse unterschiebt, ja, im Nothfall, sie durch bloße Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art, realisiren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigenthümliche, nicht diesen nachahmende Konstruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung Jener freilich erreichen Diese bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen, wenigstens für den Augenschein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieses Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, sondern selbst bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen sollen, sondern den massiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältniß der Kolonade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer

in regelmäßigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus der selben Tiefe bis zur selben Höhe allmälig und ohne Abstufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern ist der Stoff derselbe, und nur aus der reinen Sonderung geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last angemessen ist übrigens die Stütze nicht dann, wann sie solche zu tragen nur eben ausreicht; sondern wann sie dies so bequem und reichlich vermag, daß wir, beim ersten Anblick, darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Ueberschuß der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen; da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die Alten, als Regulativ, die Linie des Gleichgewichts ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einen spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Queer-Durchschnitt den untern Theil so stark lassen, daß er den abgeschnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. — Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht was sie trägt: sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth.

Daß in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsächlich darauf, daß dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last: denn seine beiden Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß sie die einfachste und zweckmäßigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und

daher unverschämt auf: deswegen bricht der gute Geschmack, beim ersten Anblick, den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, sondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlaßt sind: darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger, als die Säule. Schon der sechs- oder achteckige Pfeiler ist gefälliger; weil er sich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieser allein ist ausschließlich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächst im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom ersten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anschwellung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der Jonischen und Korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der Dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig vertheilt ist; so müssen es auch die Stützen seyn: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten Dorischen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die Dorische, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt

sind: zugleich vergrößern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins Einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von Außen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, so harmonisch und befriedigend ansprechen; noch könnte andererseits jedes, selbst geringe Mißverhältniß derselben vom feinen und geübten Sinne sogleich unangenehm und störend, wie ein Miston in der Musik, empfunden werden. Dies ist vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Wesentlichen a priori bestimmt ist, wie in der Musik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Wesentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Musik, so ist auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunst; — obwohl Beide oft fälschlich dafür gehalten worden sind.

Das ästhetische Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffassung einer (Platonischen) Idee. Für die Architektur, allein als schöne Kunst betrachtet, sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Kohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst seyn können. Auch in der Architektur also sind sie nur sekundären Ursprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich sogleich hervorheben werde. Wären sie es allein, welche darzulegen die Architektur, als schöne Kunst, zur Aufgabe hätte; so müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber ist ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müssen die Werke der Architektur, um ästhetisch

zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja, sie können nie zu groß, aber leicht zu klein seyn. Sogar steht, ceteris paribus, die ästhetische Wirkung im geraden Verhältniß der Größe der Gebäude; weil nur große Massen die Wirksamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch bestätigt sich abermals meine Ansicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen ästhetischen Stoff der Baukunst ausmacht, welcher, seiner Natur nach, große Massen verlangt, um sichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächst durch den unmittelbaren, konstruktionellen Zweck jedes Theiles bestimmt. Soweit nun aber derselbe irgend etwas unbestimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Daseyn zunächst in unserer räumlichen Anschauung hat, und demnach an unser Vermögen a priori zu dieser sich wendet, das Gesetz der vollkommensten Anschaulichkeit, mithin auch der leichtesten Faßlichkeit, ein. Diese aber entsteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältnisse. Demgemäß wählt die schöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder gesetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus solchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelopipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipsen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwan wie 6 : 7, sondern wie 1 : 2, 2 : 3), endlich auch Blenden oder Nischen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus demselben Grunde wird sie den Gebäuden selbst und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Fassade die Hälfte der Breite seyn lassen, und die Säulen so stellen, daß je 3 oder 4 derselben mit ihren Zwischenräumen eine Linie ausmessen, welche der Höhe gleich ist, also ein Quadrat bilden. Dasselbe Princip der Anschaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Uebersehbarkeit: diese führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig ist, um das Werk als ein Ganzes abzustecken und dessen wesentliche Begränzung von der zufälligen zu unterscheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leit-

faden erkennt, ob man drei neben einander stehende Gebäude oder nur *eines* vor sich hat. Nur mittelst der Symmetrie also kündigt sich das architektonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunst keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumstämme, oder gar menschliche Gestalten, nachzuahmen hat; so soll sie doch im *Geiste* der Natur schaffen, namentlich indem sie das Gesetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar, Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht, sei diese nun eine rein architektonische, d. h. konstruktionelle, oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe, durch das Werk selbst, offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir, im guten antiken Baustil, jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerstückelte Korniſchen an Thürbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel u. dergl.: er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir stets von Neuem darüber erstaunen; weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefäße

im Originalgeschmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt seyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte schaffen wollen, sie es in diesen Formen gethan haben würde. — Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehen sehen; so geräth hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, als welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Last, ist so sehr einfach, daß eben deshalb diese Kunst, soweit sie schöne Kunst ist (nicht aber sofern sie dem Nutzen dient), schon seit der besten Griechischen Zeit, im Wesentlichen vollendet und abgeschlossen, wenigstens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig ist. Hingegen kann der moderne Architekt sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu seyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunst anzuwenden und ihre Regeln, so weit es möglich ist, unter den Beschränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter, und sein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzusetzen. Denn in dieser Kunst, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen diesen architektonischen Betrachtungen, allein den antiken Baustil und nicht den sogenannten Gothischen, welcher, Saracenischen Ursprungs, durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden ist, im Auge gehabt habe. Vielleicht ist auch diesem eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht ganz abzusprechen: wenn er jedoch unternimmt, sich jenem als ebenbürtig gegenüberzustellen; so ist dies eine barbarische Vermessenheit, welche man durchaus nicht gelten lassen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unsern Geist, nach dem Anschauen solcher Gothischer Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen sogleich, daß dies das

allein Rechte und Wahre ist. Könnte man einen alten Griechen vor unsere berühmtesten Gothischen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu sagen? — Βαρβαροι! — Unser Wohlgefallen an Gothischen Werken beruht ganz gewiß größten Theils auf Gedankenassociationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich ästhetischen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunst gesagt habe, verliert bei diesen Werken seine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk ist verschwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Last, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu veranschaulichen, sind hier nicht mehr das Thema. Auch ist jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja, sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt, und welche zum Charakter des antiken Baustils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier, statt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Baustil ist in rein objektivem Sinne gedacht, der gothische mehr in subjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, ästhetischen Grundgedanken der antiken Baukunst die Entfaltung des Kampfes zwischen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothischen einen analogen Grundgedanken auffinden; so müßte es dieser seyn, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit dargestellt werden soll. Denn demgemäß ist hier die Horizontallinie, welche die der Last ist, fast ganz verschwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze ist, allein herrscht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelastet in die Höhe gehen, das siegreiche Wirken der Starrheit versinnlicht. Während in der antiken Baukunst das Streben und Drängen von oben nach unten eben sowohl vertreten und dargelegt ist, wie das von unten nach oben; so herrscht hier das letztere entschieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Krystall entsteht, da dessen Anschießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geschieht. Wenn wir nun diesen Sinn und Grundgedanken der Gothischen

Baukunst unterlegen und diese dadurch als gleichberechtigten Gegensatz der antiken aufstellen wollten; so wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunst so offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter ist; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuschung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothischen Baukunst der mysteriöse und hyperphysische Charakter, welcher derselben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder sich leicht deutlich machen können. Hauptsächlich entsteht er, wie schon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten ist. Das viele eigentlich Zwecklose und doch so sorgfältig Vollendete erregt die Voraussetzung unbekannter, unerforschlicher, geheimer Zwecke, d. i. das mysteriöse Ansehen. Hingegen ist die glänzende Seite der Gothischen Kirchen die innere; weil hier die Wirkung des von schlanken, krystallinisch aufstrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und, bei verschwundener Last, ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meisten der erwähnten Uebelstände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden ist die Außenseite die vortheilhaftere; weil man dort Stütze und Last besser übersieht, im Innern hingegen die flache Decke stets etwas Niederdrückendes und Prosaisches behält. An den Tempeln der Alten war auch meistentheils, bei vielen und großen Außenwerken, das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anstrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiäner, in diesem Stil bauend, den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben. Dazu stimmt, daß die Alten, als südliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordischen Nationen, welche die Gothische Baukunst vorgezogen haben. — Wer nun aber schlechterdings die Gothische Baukunst als eine wesentliche und berechtigte gelten lassen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, sie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derselben benennen. — Im Interesse des guten Geschmacks muß ich wünschen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Gu-

ten und Rechten, dem an ſich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, deſſen Werth bloß auf Ideenaſſociationen beruht. Wenn ich nun ſehe, wie dieſes ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelaſſenen Gothiſchen Kirchen ſo emſig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeſchiedene Chriſtenthum einbalſamiren.

Kapitel 36 *).

Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte.

In der Skulptur ſind Schönheit und Grazie die Hauptſache; in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenſchaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben ſo viel nachgelaſſen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Geſtalten, wie die Skulptur ſie fordert, würde dem Charakteriſtiſchen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Geſichter und abgezehrte Geſtalten darſtellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht ſtets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Geſtalten. Folglich iſt ein magerer Chriſtus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, ſterbender heiliger Hieronymus, wie das Meiſterſtück Domenichino's, ein für die Malerei paſſender Gegenſtand: hingegen der durch Faſten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meiſterhaften Ausführung, widerlich. — Von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemeſſen, und hieraus ließe ſich erklären, warum die Skulptur die Kunſt der Alten, die Malerei die der chriſtlichen Zeiten geweſen iſt. —

Bei der §. 45 des erſten Bandes gegebenen Auseinander-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 44—50 des erſten Bandes.

ſetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feſtſtellen des Typus der menſchlichen Schönheit auf einer gewiſſen Anticipation derſelben beruht und daher zum Theil a priori begründet iſt, finde ich noch hervorzuheben, daß dieſe Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch ſie angeregt zu werden; analog dem Inſtinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelnheiten deſſelben der Beſtimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künſtlers menſchliche Geſtalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen ſind, ihn gleichſam um ſein Urtheil darüber befragend, und ruft ſo, nach Sokratiſcher Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und beſtimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieſerhalb leiſtete es den Griechiſchen Bildhauern allerdings großen Vorſchub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Geſtalten, und in den Gymnaſien auch ganz nackte zu ſehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plaſtiſchen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung deſſelben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtſeyn lag. So übten ſie beſtändig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinſten Nüancen derſelben herab; wodurch denn allmälig ihre urſprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menſchlicher Schönheit zu ſolcher Deutlichkeit des Bewußtſeyns erhoben werden konnte, daß ſie fähig wurden, daſſelbe im Kunſtwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weiſe iſt dem Dichter, zur Darſtellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empiriſchen Notizen arbeitet, ſondern nach dem klaren Bewußtſeyn des Weſens der Menſchheit, wie er ſolches in ſeinem eigenen Innern findet; ſo dient doch dieſem Bewußtſeyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält ſeine Erkenntniß der menſchlichen Natur und ihrer Verſchiedenheiten, obwohl ſie in der Hauptſache a priori und anticipirend verfährt, doch erſt durch die Erfahrung Leben, Beſtimmtheit und Umfang. — Dem ſo bewundrungswürdigen Schönheitsſinn der Griechen aber, welcher ſie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menſchlichen Geſtalt herauszufinden und demnach die Muſterbilder

der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 im folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und sagen: Das Selbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künstler sagen läßt:

Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animaliſch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, sich vom Willen sondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatischer Darstellung. —

Die moderne Skulptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehen, originell seyn zu wollen; so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldsen u. a. m. sind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es sich eben so: allein da ist es in der Kunst selbst gegründet, deren rein ästhetischer Theil von geringem Umfange ist und von den Alten bereits erschöpft wurde; daher der moderne Baumeister nur in der weisen Anwendung desselben sich hervor-

thun kann; und soll er wissen, daß er stets so weit vom guten Geschmack sich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht.

Die Kunst des Malers, bloß betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung ist, also die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu sondern versteht von ihrer Ursache, d. i. den Objekten der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, die selbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache, die nämliche Anschauung wieder entsteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus so vielen Tausenden, selbst nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge zumal einer Rasse, innerhalb äußerst enger Gränzen liegen; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künstler fähig seyn könne, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen, noch auch nur, sie aus Reminiscenzen naturgemäß zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung seyn: denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muß man bei jedem von einem Künstler bloß ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei, und ob nicht die Natur, als Meister aller Meister, es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Dies würde allerdings zu dem Grundsatz füh-

ren, daß auf historischen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d. i. willenlosen, Erkennens versetzt werden; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist: Beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im ersten Bande §. 50, über die Unstatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palast Borghese, zu Rom, befindet sich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jesus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit größter Gelassenheit, und eben so gleichgültig bleibt dabei seine ihn begleitende Mutter; daneben steht die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieser kyriologischen Hieroglyphe ein Mensch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll? — Zu Florenz, im Bibliothekssaal des Palastes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche besagen soll, daß die Wissenschaft den Verstand aus den Banden der Unwissenheit befreit: der Verstand ist ein starker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelösten großen Flügel: darüber sitzt die Wissenschaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die

nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beschneidend: wenn das besagen soll, daß wann wir altern, der Unbestand in der Liebe sich schon giebt; so wird es hiemit wohl seine Richtigkeit haben. —

Meine Lösung des Problems, warum der Laokoon nicht schreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darstellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, wesentlich stummen Künste, kann man sich faktisch überzeugen an einem auf der Kunstakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitischen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieser große Künstler den Mißgriff begangen hat, sechs schreiende Mundaufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derselben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Personen: wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände; so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darstellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plausibel zu machen, daß ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, daß er den Schlangenbiß nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geschehend darstellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Goethe richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buchs seiner Selbstbiographie, wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der Propyläen; aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethen wieder im selben Verhältniß stehe, wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später

aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe ist aber kein restaurirter, wie auch aus Goethe's specieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, daß der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe existirt hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft, meiner Meinung nach, sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37 *).

Zur Aesthetik der Dichtkunst.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zu Wege bringt, habe ich im ersten Bande, §. 51, angegeben. Eine specielle Bestätigung des dort Gesagten giebt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe Wielands an Merk: „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemählde zu thun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Resler, Alles abhängt." (Briefe an Merk, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193.) — Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 51 des ersten Bandes.

der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll: diese aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künstlers, oder seines Modells, tragen, als einen subjektiven, oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz; wenn gleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu giebt einen sonderbaren Beleg das so häufige Auffinden und Entdecken von Bildern großer Meister in Privathäusern und allerlei Lokalitäten, wo sie, viele Menschenalter hindurch, nicht etwan vergraben und versteckt, sondern blos unbeachtet, also wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde sogar eine Raphael'sche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palastes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und Dies geschieht unter Italiänern, dieser vor allen übrigen mit Schönheitssinn begabten Nation. Es beweist, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künste haben, und daß ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine schöne, das Herz treffende Melodie ihre Reise um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künsten die kräftigste Unterstützung widmen und nur auf ihre Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne, für ein Bild von einem berühmten, alten Meister den Werth eines großen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptsächlich auf der Seltenheit der Meisterstücke, deren Besitz daher dem Stolze zusagt, sodann aber auch darauf, daß der Genuß derselben gar wenig Zeit und Anstrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit ist; während Poesie und selbst Musik

ungleich beschwerlichere Bedingungen stellen. Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedanischen, sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keines.

Die Absicht nun aber, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. Dazu ist die erste Bedingung, daß er es selbst erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geschehen ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Jeder von diesen muß inzwischen sich für vortrefflich halten, sofern er richtig dargestellt hat was er erkannte, und sein Bild seinem Original entspricht: er muß sich dem besten gleich stellen, weil er in dessen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in seinem eigenen, nämlich so viel, wie in der Natur selbst; da sein Blick nun ein Mal nicht tiefer eindringt. Der beste selbst aber erkennt sich als solchen daran, daß er sieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. Verstände er die Flachen so wenig, wie sie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil schon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die schlechten Poeten ihn aber so wenig hochschätzen können, wie er sie, hat auch er lange an seinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwischen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er solle sein bescheiden seyn. Es ist aber so unmöglich, daß wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Ist von der Basis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß; so ist zuverlässig eben so viel von der Spitze bis zur Basis. Horaz, Lucrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geist seyn könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheiden-

heit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinsames hätten, als den Anfangsbuchstaben. Die bescheidenen Celebritäten habe ich stets in Verdacht, daß sie wohl Recht haben könnten; und Corneille sagt geradezu:

La fausse humilité ne met plus en credit:
Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden gesagt: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung gewesen, daß Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, unablässig rufen: „Nur bescheiden! um Gotteswillen, nur bescheiden!" zuverlässig Lumpe sind, d. h. völlig verdienstlose Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menschheit. Denn wer selbst Verdienste hat, läßt auch Verdienste gelten, — versteht sich ächte und wirkliche. Aber Der, dem selbst alle Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern spannt ihn auf die Folter; der blasse, grüne, gelbe Neid verzehrt sein Inneres: er möchte alle persönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung seyn, daß sie ihre Vorzüge verstecken, völlig verleugnen, ja abschwören. Dies also ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. Und wenn solche Präkonen derselben Gelegenheit haben, das Verdienst im Entstehen zu ersticken, oder wenigstens zu verhindern, daß es sich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß sie es thun? Denn dies ist die Praxis zu ihrer Theorie. —

Wenn nun gleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; so ist was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung: daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt seyn. Der erzählende, auch der dramatische Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und schildert es genau in seiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menschliche Daseyn; indem er zwar scheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten ist, zu thun hat. Hieraus entspringt es, daß Sentenzen,

besonders der dramatischen Dichter, selbst ohne generelle Aussprüche zu seyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt: die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben, mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen: die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man sieht schon hieran, daß die Poesie mehr den Charakter der Jugend, die Philosophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich: der Jüngling hat Freude an Versen als solchen und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieser unterscheidet die Poesie sich dadurch, daß in ihr das Leben interessant und doch schmerzlos an uns vorüberfließt; dasselbe hingegen in der Wirklichkeit, so lange es schmerzlos ist, uninteressant ist, sobald es aber interessant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poesie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieser, was nur jene leisten kann: dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichsten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte: und das ist es, was uns freut. — Er ist nämlich für Alles was er sagt nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müssen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der empirischen Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verschmähten,

und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbarischen Zeiten entstandenen Sprachen seinen Ursprung fand. Die Armsäligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, daß diese, ohne Metrum, auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z. B. daß nur gleich geschriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr; daß der Hiatus verpönt ist, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigstens für mich, der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen: die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmuthig einhergeht.

Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zu Stande: denn ihr ist es zuzuschreiben, daß, in fremden Sprachen, Verse viel schwerer zu verstehen sind, als Prosa. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehen; so würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken gesucht wird: und selbst im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: so groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium. Ich möchte dieses daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung, die Em-

pfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit, figuriren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön, und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt. — Daß nun so geringfügig, ja, kindisch scheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weise. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewisse Vollkommenheit und Bedeutsamkeit an sich selbst, indem er dadurch zu einer Art Musik wird: daher scheint er jetzt seiner selbst wegen dazuseyn und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch seinen Klang das Ohr zu ergötzen, scheint seine ganze Bestimmung, mit dieser daher Alles erreicht und alle Ansprüche befriedigt zu seyn. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, stellt sich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Musik; als ein unerwartetes Geschenk, das uns angenehm überrascht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, sehr leicht zufrieden stellt: wenn nun aber gar dieser Gedanke ein solcher ist, der an sich selbst, also auch in Prosa gesagt, bedeutend wäre; dann sind wir entzückt. Mir ist aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoesie, mit fast gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu seiner Uebersetzung des Laou-sang-urh, oder an heir in old age

(London 1817), bemerkt, daß die Chinesischen Dramen zum Theil aus Versen bestehen, welche gesungen werden, und setzt hinzu: „der Sinn derselben ist oft dunkel, und der Aussage der Chinesen selbst zufolge, ist der Zweck dieser Verse vorzüglich, dem Ohre zu schmeicheln, wobei der Sinn vernachlässigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht ist.“ Wem fallen hiebei nicht die oft so schwer zu enträthselnden Chöre mancher Griechischen Trauerspiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarsten den ächten Dichter, sowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, ist die Ungezwungenheit seiner Reime: sie haben sich, wie durch göttliche Schickung, von selbst eingefunden: seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunst besteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verse beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweise finden hier nicht Statt) ist der Reim, seiner Natur nach, bloß binär: seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die einmalige Wiederkehr des selben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verstärkt. Sobald demnach eine Endsilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, ist ihre Wirkung erschöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den selben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet sich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch sich mit ihm zu einem stärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erste Ton schallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieser ist also ein ästhetischer Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigsten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die schweren Opfer, die sie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten kosten, und welche die Ursache der Seelenmarter sind, unter der man bisweilen solche Produktionen liest: denn poetischer Genuß unter Kopfbrechen ist unmöglich. Daß der große dichterische Geist auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und sich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht

ihnen selbst nicht zur Empfehlung: denn an sich sind sie so unwirksam, wie beschwerlich. Und selbst bei guten Dichtern, wann sie dieser Formen sich bedienen, sieht man häufig den Kampf zwischen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, also entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieser mit einem schwachen à peu près abgefunden wird. Da dem so ist, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwissenheit, sondern von gutem Geschmack, daß Shakespeare, in seinen Sonetten, jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls ist ihre akustische Wirkung dadurch nicht im Mindesten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu seinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen Spanischen Stiefel hätte eingeschnürt werden müssen.

Es ist ein Nachtheil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in der Prosa nicht gebräuchlich sind, und andererseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italiänischen; Letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend la bégueulerie de la langue française genannt wurde. Beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschließlich angehörige Worte bleiben nämlich unserm Herzen fremd, sprechen nicht unmittelbar zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Konventionssprache und gleichsam bloß gemalte Empfindungen statt wirklicher: sie schließen die Innigkeit aus.

Der in unsern Tagen so oft besprochene Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie scheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; diese hingegen auch erkünstelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht: dahin gehören die aus dem Christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlichgermanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Natur diese Motive aber führen, kann man sogar an den besten Dichtern der romantischen Gattung ersehen, z. B.

an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer ist das Schlimmste gewiß) und El postrero duelo en España (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada; zu jenen Elementen gesellt sich hier noch die oft hervortretende scholastische Spitzfindigkeit in der Konversation, welche damals zur Geistesbildung der höhern Stände gehörte. Wie steht doch dagegen die Poesie der Alten, welche stets der Natur treu bleibt, entschieden im Vortheil, und ergiebt sich, daß die klassische Poesie eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der Griechischen und der Gothischen Baukunst. — Andererseits ist jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatischen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unsere Kenntniß des Alterthums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstrakte geräth und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüßt, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigenthümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloß Shakespeare's Darstellungen der Art sind frei davon; weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer seines Zeitalters dargestellt hat. —

Manchen Meisterstücken der lyrischen Poesie, namentlich einigen Oden des Horaz (man sehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethe's (z. B. Schäfers Klagelied), ist vorgeworfen worden, daß sie des rechten Zusammenhanges entbehrten und voller Gedankensprünge wären. Allein hier ist der logische Zusammenhang absichtlich vernachlässigt, um ersetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem sie wie eine Schnur durch die gesonderten Perlen geht und den schnellen Wechsel der Gegenstände der Betrachtung so vermittelt, wie in der Musik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenakkord, durch welchen der in

ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichsten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenschaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyrischen Poesie das subjektive Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objektive allein und ausschließlich vorhanden. Zwischen Beiden hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objektiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Daseyn des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige, oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber schon der Ausdruck „Wesen und Daseyn des Menschen" enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d. i. die Charaktere, oder das Daseyn, d. i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Uebrigens sind Beide so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Allerdings kann, in der Darstellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben seyn; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, wel-

ches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten.

Große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, wie Bauchredner; jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unschuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so Shakespeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich: so Byron; wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson.

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ, als Das, was nicht das Leben will. Wie der Septimenackord den Grundackord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt; so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Daseyn, eine andere Welt, deren Erkenntniß uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir

zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerspiel der Alten dieser Geist der Resignation selten direkt hervortritt und ausgesprochen wird. Oedipus Koloneus stirbt zwar resignirt und willig; doch tröstet ihn die Rache an seinem Vaterland. Iphigenia Aulika ist sehr willig zu sterben; doch ist es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der sie tröstet und die Veränderung ihrer Gesinnung hervorbringt, vermöge welcher sie den Tod, dem sie zuerst auf alle Weise entfliehen wollte, willig übernimmt. Kassandra, im Agamemnon des großen Aeschylos, stirbt willig, αρκειτω βιος (1306); aber auch sie tröstet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, stirbt gelassen, aber nicht resignirt. Eben so der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu trösten erscheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daseyn hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — Im Christenthum treten sie zu ihm heran; und eben so im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich erotisch sind. Hippolytos also, wie fast alle tragischen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schicksal und den unbiegsamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben selbst. Wie der Stoische Gleichmuth von der Christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens; eben so zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das

Christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt, im Bewußtseyn ihrer Werthlosigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerspiel der Neuern höher steht, als das der Alten. Shakespeare ist viel größer als Sophokles: gegen Goethe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides sind ein empörendes Machwerk zu Gunsten der heidnischen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragische Tendenz; wie die Alkeste und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte Motive; so die Antigone und Philoktet. Fast alle zeigen das Menschengeschlecht unter der entsetzlichen Herrschaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlösende Resignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels, ja, der Lebensansicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragischen Helden selbst, als deren Gesinnung, wenig darstellen; so bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels, jenen Geist im Zuschauer zu erwecken und jene Gesinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schreckniße auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß seyn, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtseyn angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseyns geben müsse. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Daseyn die Tendenz des Trauerspiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns seyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Er-

regung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen: sie können daher nicht Zweck, sondern nur Mittel seyn. — Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern bloß im Zuschauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverschuldeten, ja, selbst verschuldeten Leidens. — Wie die Alten, so begnügen auch Manche der Neuern sich damit, durch die objektive Darstellung menschlichen Unglücks im Großen den Zuschauer in die beschriebene Stimmung zu versetzen; während Andere diese durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Gesinnung am Helden selbst darstellen: Jene geben gleichsam nur die Prämissen, und überlassen die Konklusion dem Zuschauer; während diese die Konklusion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Gesinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Messina: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht." Hier sei es erwähnt, daß selten die ächt tragische Wirkung der Katastrophe, also die durch sie herbeigeführte Resignation und Geisteserhebung der Helden, so rein motivirt und deutlich ausgesprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo sie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Musik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt ist dieses Stück, — ganz abgesehen von seiner vortrefflichen Musik, wie auch andererseits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes seyn darf, — und allein seinen Motiven und seiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchst vollkommenes Trauerspiel, ein wahres Muster tragischer Anlage der Motive, tragischer Fortschreitung der Handlung und tragischer Entwickelung, zusammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieser auf die Gesinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuschauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung ist um so unverfänglicher und für das wahre Wesen des Trauerspiels bezeichnender, als keine Christen, noch Christliche Gesinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperson übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakespeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehen, daß immerfort von der selben Sache geredet wird, wie in den Französischen Trauerspielen, welche sie überhaupt so strenge einhalten, daß der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht: da heißt es stets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geschäftsmäßig expedirt und depeschirt, ohne daß man sich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umsehe. Das Shakespearesche Trauerspiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es läßt sich Zeit, exspatiatur: es kommen Reden, sogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, sogar sie nicht eigentlich angehen, durch welche wir jedoch die handelnden Personen, oder ihre Umstände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verstehen. Diese bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseyns überhaupt abgesehen ist. —

Der dramatische, oder epische Dichter soll wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich seyn, wie dieses; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer ist, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargestellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen Shakespeare mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überschwänglich edle Charaktere zu finden seyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, schwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Iffl ands und Kotzebue's Stücke haben viel edelmüthige Charaktere; während Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher steht. Hingegen

Leſſings Minna von Barnhelm laborirt ſtark an zu vielem und allſeitigem Edelmuth: aber gar ſo viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Poſa darbietet, iſt in Goethe's ſämmtlichen Werken zuſammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber giebt es ein kleines Deutſches Stück, „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktiſchen Vernunft genommen), welches nur drei Perſonen hat, jedoch alle drei von überſchwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerſpiels durchgängig königliche Perſonen; die Neuern meiſtentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloß darauf ankommt, menſchliche Leidenſchaften ins Spiel zu ſetzen; ſo iſt der relative Werth der Objekte, wodurch dies geſchieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leiſten ſo viel, wie Königreiche. Auch iſt das bürgerliche Trauerſpiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Perſonen von großer Macht und Anſehn ſind jedoch deswegen zum Trauerſpiel die geeignetſten, weil das Unglück, an welchem wir das Schickſal des Menſchenlebens erkennen ſollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuſchauer, wer er auch ſei, als furchtbar zu erſcheinen. Nun aber ſind die Umſtände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung verſetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meiſtens ſehr geringfügig und durch menſchliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beſeitigen: ſolche Zuſchauer können daher von ihnen nicht tragiſch erſchüttert werden. Hingegen ſind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht ſich helfen müſſen, oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefſten iſt. Den bürgerlichen Perſonen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Abſicht des Trauerſpiels ſich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Reſignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; ſo werden wir in ſeinem Gegenſatz, dem Luſtſpiel, die Aufforderung zur fortgeſetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Luſtſpiel, wie unausweichbar jede Darſtellung des Menſchenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es

zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Widerwärtigkeiten selbst, erfüllt sind, und der uns, unter allen Umständen, bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. Freilich aber muß es sich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehen, was nachkommt; während das Trauerspiel, in der Regel, so schließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeußerungen und Gebehrden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daseyn und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck seyn kann, daß sie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daseyn gelangen konnten, und daß was sich so darstellt etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre.

Kapitel 38 *).

Ueber Geschichte.

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet wird: insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieser zu erwarten. Dies hat auch Aristoteles eingesehen, da er sagt: και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτε-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 51 des ersten Bandes.

ρον ποιησις ιστοριας εστιν (et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia) *). (De poët., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geschichte kein Mißverständniß zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Thatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wißbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. — Aber da kommt die Wissenschaft: sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe, und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem sie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche sie unter sich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber schwebt die Philosophie, als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geschichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da sie sich nicht des selben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und, wenigstens innerhalb gewisser Gränzen, die Möglich-

*) Beiläufig sei hier bemerkt, daß aus diesem Gegensatz von ποιησις und ιστορια der Ursprung und damit der eigentliche Sinn des ersteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Ersonnene, im Gegensatz des Erfragten.

keit der Dinge ihres Bereiches absehen, so daß sie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt seyn können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus Ersterem, daß die Wissenschaften sämmtlich von Dem reden, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, seiner Natur nach, unerschöpflich ist; so weiß sie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß sie zugleich noch von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich Das lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und sonstige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geschichtstabellen Platz findet, das Allgemeine seien, dem das Specielle sich unterordnet; so würde dies auf einer falschen Fassung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloß ein *subjektives*, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen *Kenntniß* von den Dingen entspringt, nicht aber ein *objektives*, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloße Thatsachen überliefern. Daher eben kann man in diesen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Besondere sicher bestimmen. Kenne ich z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt; so kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich auch von der soeben gefangenen fremden

Jedermanns, vor ihrer Sektion, aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, sondern bloß ein subjektives meiner Kenntniß ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wissen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen; aber diese allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über seinen Verlauf anzugeben. — Der selbe Gegensatz bewährt sich auch darin, daß in den wirklichen Wissenschaften das Besondere und Einzelne das Gewisseste ist, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen sind die allgemeinen Wahrheiten erst aus ihm abstrahirt; daher in diesen eher etwas irrig angenommen seyn kann. In der Geschichte aber ist umgekehrt das Allgemeinste das Gewisseste, z. B. die Zeitperioden, die Succession der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensschlüsse: hingegen das Besondere der Begebenheiten und ihres Zusammenhangs ist ungewisser, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher ist die Geschichte zwar um so interessanter, je specieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger, und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte auf sich habe, wird Der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens, ihrem wahren Zusammenhange nach, erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen: so schwierig ist die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. — Sofern nun die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache, zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich Reale ansieht, ist sie das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt; daher sie in diesem stets nur Jenes sieht und den Wechsel an der Erscheinung desselben als unwesentlich erkennt: φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes

gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und seyn wird. In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen: ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schließt. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen den philosophischen und den historischen Köpfen: jene wollen ergründen; diese wollen zu Ende zählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall der selbe.

Sofern nun also der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff ist, sehen wir Beide mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.

Was endlich das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu kon-

struiren", betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter Realismus zum Grunde, der die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewissen mythologischen Grundansichten unterstützt wird, die er stillschweigend voraussetzt: sonst ließe sich fragen, für welchen Zuschauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseyns hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstraktionen sind, so sind im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, wahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unsers innersten Bewußtseyns, Alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehen, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehen suchen was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Plato's Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meynen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit seyn wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armsälige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christenthums, eben so wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengesetzten Daseyn ist: Dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christenthums, der wahre „Humor der Sache"; nicht aber ist es, wie sie meynen, der Monotheismus; daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christenthum viel näher verwandt ist, als das optimistische Judenthum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu

reden) immer wird und nie ist, und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt; sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in andern Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studirt. Denn da steht schon Alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenlose hervorgeht.

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntniß des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, daß sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist; endlich, daß das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebst sinnvollem Zusammenhang, zu konstruiren, ein eitles, auf Mißverstand beruhendes ist; so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Werth absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der ihrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieser Besiegung von der Kunst und

Abweisung von der Wissenschaft, ein von beiden verschiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dasteht. Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht, wie das Thier, auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständniß der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Thier, dessen reflexionslose Erkenntniß auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher. — Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtseyn des menschlichen Geschlechts anzusehen, und ist diesem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtseyn ist, durch dessen Ermangelung das Thier in der engen anschaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher ist jede Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtseyn eines Menschen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehen wir so besinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehen als die Vernunft, oder das besonnene Bewußtseyn des menschlichen Geschlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseyns, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem

Ganzen, zu einer Menschheit, wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte; und dem gemäß beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, daß sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die hier nachgewiesene Vernunft des ganzen Geschlechts die Schrift: denn erst mit dieser fängt ihre wirkliche Existenz an; wie die der individuellen Vernunft erst mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtseyn des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewußtseyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab, und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz. Als ein Versuch, dieses zu leisten, sind, wie die geschriebenen, so auch die steinernen Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter sind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Kosten, die Menschenkräfte vieler Tausende, viele Jahre hindurch, in Bewegung setzten, um Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken, Tempel und Paläste aufzuführen, die schon Jahrtausende dastehen, dabei nur sich selbst, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu sehen, oder auch den ostensibeln Zweck, welchen vorzuschützen die Rohheit der Menge heischte, im Auge gehabt haben sollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtseyn der Menschheit zur Einheit herzustellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, selbst Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtausende berechnet, weil deren Gesichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchstens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man sich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, seitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunst geboren worden. Doch sieht man auch den Gebäuden der spätern Zeit den Drang an, zur

Nachkommenschaft zu reden: daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen: sie leisten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem sie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja, sie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verstanden werden sollten.

Kapitel 39 *).

Zur Metaphysik der Musik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des ersten Bandes gegebenen und dem Leser hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieser wunderbaren Kunst hatte sich ergeben, daß zwischen ihren Leistungen und der Welt als Vorstellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher Parallelismus Statt finden müsse, welcher sodann auch nachgewiesen wurde. Einige beachtenswerthe nähere Bestimmungen desselben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, also Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menschen. Dies erhält noch eine auffallende Bestätigung an der musikalischen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abstande unter den drei obern Stimmen bleiben soll, als diese zwischen einander haben; so daß er sich denselben nie mehr, als höchstens bis auf eine Oktave nähern darf, meistens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang seine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entsprechend ist die Wirkung der weiten Harmonie, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und schöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt ist, und die nur wegen

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 52 des ersten Bandes.

des beschränkten Umfangs der Instrumente eingeführt wird. Diese ganze Regel aber ist keineswegs willkürlich, sondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Ursprung des Tonsystems; sofern nämlich die nächsten, mittelst der Nebenschwingungen mittönenden, harmonischen Stufen die Oktave und deren Quinte sind. In dieser Regel nun erkennen wir das musikalische Analogon der Grundbeschaffenheit der Natur, vermöge welcher die organischen Wesen unter einander viel näher verwandt sind, als mit der leblosen, unorganischen Masse des Mineralreichs, zwischen welcher und ihnen die entschiedenste Gränze und die weiteste Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die Melodie singt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie ist und darin selbst mit dem tiefsten Grundbaß zusammenhängt, läßt sich betrachten als das Analogon davon, daß die selbe Materie, welche in einem menschlichen Organismus Träger der Idee des Menschen ist, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemischen Eigenschaften, also der niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, darstellen und tragen muß.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt.

So gewiß die Musik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poesie zu seyn, eine selbstständige Kunst, ja die mächtigste unter allen ist und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; so gewiß bedarf sie nicht der Worte des Gesanges, oder der Handlung einer Oper. Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind. Daß nun, in diesem Fall, eben dieses Instrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, ist ein zufälliger Umstand, den die Musik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung

mit der Poesie einzugehen; jedoch nie darf sie ihn zur Hauptsache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meistens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu verstehen giebt) sogar wesentlich faden Verse bedacht seyn. Die Worte sind und bleiben für die Musik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und schneller ist, als die der Worte: diese müssen daher, wenn sie der Musik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und sich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältniß in Hinsicht auf die gegebene Poesie, also das Lied, oder den Operntext, welchem eine Musik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an diesen die Tonkunst ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargestellte Handlung, die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnißweise zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarste nämlich ist die, für welche die Musik die Regungen des Willens selbst ausdrückt, die mittelbarste aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe

der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstrakte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuschauers, wenn er kein bloßer Gaffer ist. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit dem selben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für sie sind bloß die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden, und sie sieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie assimilirt sich nie dem Stoffe: daher auch wenn sie sogar die lächerlichsten und ausschweifendesten Possen der komischen Oper begleitet, sie doch in ihrer wesentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verschmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag, sie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd ist, herabzuziehen. So schwebt über dem Possenspiel und den endlosen Miseren des Menschenlebens die tiefe und ernste Bedeutung unsers Daseyns, und verläßt solches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Instrumentalmusik; so zeigt uns eine Beethoven'sche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet: es ist rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten

und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte; die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. s. w. in zahllosen Nüancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine bloße Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie, beim Zuhören, zu realisiren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu sehen. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verständniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zusatz: daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Musik allein von der metaphysischen Seite, also hinsichtlich der innern Bedeutung ihrer Leistungen betrachtet habe, ist es angemessen, auch die Mittel, durch welche sie, auf unsern Geist wirkend, dieselben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphysischen Seite der Musik mit der genugsam untersuchten und bekannten physischen nachzuweisen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erschütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach sie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander sind u. s. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, lassen sie sich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unserer Apprehension zusammenfassen; die Töne verschmelzen mit einander und stehen dadurch im Einklang. Ist hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; so tritt keine faßliche Koincidenz der Vibrationen ein, sondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch sie der Zusammenfassung in unserer Apprehension widerstreben und demnach eine Dissonanz heißen. Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich

zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension Widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Konsonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist; da diese durchaus verlangen, daß der Wille selbst aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein Erkennende verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem Intellekt Angemessene, als Bild der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende, als Bild des größern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Akkorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Quaalen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten phy-

sikalischen Theorie, das eigentlich Musikalische der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; so folgt das musikalische Gehör, bei der Harmonie, stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten: daher sticht, auch bei der stärksten Orchesterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine, auf der selben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie sie sich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewußtseyns wird. Seinen Gegensatz bildet, aus den umgekehrten Ursachen, der schwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fallende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Gesetzen bestimmbaren, unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint steigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, ursprünglich und in seiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugetheilt; so geschieht es mittelst des Kontrapunkts, d. h. er ist ein versetzter Baß, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Baß verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zusammenhang der Harmonie, allein naturgemäß ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Baß, im Sinn unserer Metaphysik der Musik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat: dem steinernen Gast im „Don Juan" ist er eben dadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der Genesis der Melodie etwas näher auf den Grund gehen, welches durch Zerlegung derselben

in ihre Bestandtheile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, daß man sich Dinge, die in concreto Jedem bewußt sind, ein Mal auch zum abstrakten und deutlichen Bewußtseyn bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen: jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit, zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das rhythmische Element ist das wesentlichste; da es, für sich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzustellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geschieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie besteht nämlich in einer abwechselnden Entzweiung und Versöhnung derselben; wie ich sogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmonischen Elemente schon im Bisherigen die Rede gewesen, das rhythmische etwas näher betrachten will.

Der Rhythmus ist in der Zeit was im Raume die Symmetrie ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile, und zwar zunächst in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgestellten Reihe der Künste bilden Architektur und Musik die beiden äußersten Enden. Auch sind sie, ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogensten, ja, wahre Antipoden: sogar auf die Form ihrer Erscheinung erstreckt sich dieser Gegensatz, indem die Architektur allein im Raum ist, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, die Musik allein in der Zeit, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entspringt ihre einzige Analogie,

*) Es wäre ein falscher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei blos im Raume seien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zusammen, indem sie Leben, Bewegung, Handlung darstellen. Eben so falsch wäre es zu sagen, daß auch die Poesie, als Rede,

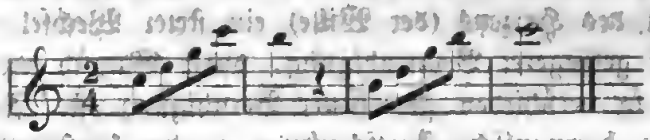
daß nämlich, wie in der Architektur die Symmetrie das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der Rhythmus, wodurch auch hier sich bewährt, daß les extrêmes se touchent. Wie die letzten Bestandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, so sind die eines Tonstückes die ganz gleichen Takte: diese werden jedoch noch durch Auf- und Niederschlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile getheilt, die man allenfalls den Dimensionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten besteht die musikalische Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine steigende, anstrebende, meistens zur Dominante gehende, und eine sinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meistens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls symmetrisch verdoppelt wird: aus zwei Theilen wird ein kleineres Musikstück, oder aber nur ein Satz eines größern; wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Messe aus fünf Sätzen zu bestehen pflegt. Wir sehen also das Tonstück, durch die symmetrische Eintheilung und abermalige Theilung, bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Neben-Ordnung seiner Glieder, gerade so zu einem Ganzen verbunden und abgeschlossen werden, wie das Bauwerk durch seine Symmetrie; nur daß bei diesem ausschließlich im Raume ist, was bei jenem ausschließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieser Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Musik sei. Der Ursprung desselben ist auf Goethe zurückzuführen, da er, nach Eckermanns Gesprächen, Bd. II, S. 88, gesagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunst eine erstarrte Musik nenne: und wirklich hat es etwas: die Stimmung die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe." Wahrscheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konversation fallen lassen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er so fallen ließ auflasen, um nachher damit geschmückt einher zu gehen. Was übrigens Goethe

allein der Zeit angehöre; dies gilt, eben so, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff ist alles Daseiende, also das Räumliche.

auch gesagt haben mag, so erstreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Musik mit der Baukunst sich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste, als welches himmelweit verschieden ist: es wäre sogar lächerlich, die beschränkteste und schwächste aller Künste mit der ausgedehntesten und wirksamsten im Wesentlichen gleich stellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewiesenen Analogie könnte man noch hinzusetzen, daß, wann die Musik, gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein solches vom Rhythmus entblößtes Tonstück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog sei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieser Erörterung des Rhythmus habe ich jetzt darzuthun, wie in der stets erneuerten Entzweiung und Versöhnung des rhythmischen Elements der Melodie mit dem harmonischen das Wesen derselben besteht. Ihr harmonisches Element nämlich hat den Grundton zur Voraussetzung, wie das rhythmische die Taktart, und besteht in einem Abirren von demselben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmonische Stufe, meistens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, seine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber so geschehen, daß das Erreichen der besagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewissen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zusammentreffe, da es sonst nicht wirkt. Also, wie die harmonische Tonfolge gewisse Töne verlangt, vorzüglich die Tonika, nächst ihr die Dominante u. s. w.; so fordert seinerseits der Rhythmus gewisse Zeitpunkte, gewisse abgezählte Takte und gewisse Theile dieser Takte, welche man die schweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegensatz der leichten, oder schlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun besteht die Entzweiung jener beiden Grundelemente darin, daß indem die Forderung des einen

befriedigt wird, die des andern es nicht ist, die Versöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmonischen Stufe, muß diese erst nach einer bestimmten Anzahl Takte, sodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieselbe zu einem gewissen Ruhepunkte für sie wird; und ebenso muß die Rückkehr zur Tonika diese nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem guten Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieses geforderte Zusammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerseits der Rhythmus seinen regelrechten Gang gehen, und andererseits die geforderten Noten oft genug vorkommen; sie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entsteht: dies zu erläutern diene das folgende, höchst einfache Beispiel:



Hier trifft die harmonische Tonfolge gleich am Schluß des ersten Takts auf die Tonika: allein sie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im schlechtesten Takttheile begriffen ist. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil; aber die Tonfolge ist auf die Septime gekommen. Hier sind also die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und sie werden, im letzten Ton, *versöhnt*. Dieser Vorgang ist in jeder Melodie, wiewohl meistens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweisen. Die dabei nun Statt findende beständige *Entzweiung und Versöhnung* ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch schmeichelt die Musik sich so in unser Herz, daß sie ihm stets die vollkommene Befriedigung seiner Wünsche vorspiegelt. Näher betrachtet, sehen wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermaaßen *innere* Bedingung (die harmonische) mit einer *äußern* (der rhythmischen) wie durch einen *Zufall* zusammentreffen, — welchen freilich der Komponist herbeiführt und der in-

ſofern dem Reim in der Poeſie zu vergleichen iſt: dies aber eben iſt das Abbild des Zuſammentreffens unſerer Wünſche mit den von ihnen unabhängigen, günſtigen, äußeren Umſtänden, alſo das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des Vorhalts beachtet zu werden. Er iſt eine Diſſonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konſonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verſtärkt wird und ihr Eintritt deſto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenackord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeſte Verlangen die am tiefſten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig alſo beſteht die Muſik in einem ſteten Wechſel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Ackorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein ſteter Wechſel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunſch oder Furcht, mit eben ſo verſchieden gemeſſener Beruhigung iſt. Demgemäß beſteht die harmoniſche Fortſchreitung in der kunſtgerechten Abwechſelung der Diſſonanz und Konſonanz. Eine Folge bloß konſonanter Ackorde würde überſättigend, ermüdend und leer ſeyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünſche herbeiführt. Daher müſſen Diſſonanzen, obwohl ſie beunruhigend und faſt peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konſonanzen aufgelöſt zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Muſik nur zwei Grundackorde: den diſſonanten Septimenackord und den harmoniſchen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Ackorde zurückzuführen ſind. Dies iſt eben Dem entſprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Geſtalten ſie auch ſich darſtellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundſtimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigſtens Rüſtigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung; ſo hat die Muſik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entſprechen, und ſie muß ſtets ſich in einer von beiden befinden. Es iſt aber in der That höchſt wunderbar, daß es ein weder phyſiſch ſchmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch ſogleich anſprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes

giebt: das Moll. Daran läßt ſich ermeſſen, wie tief die Muſik im Weſen der Dinge und des Menſchen gegründet iſt. — Bei nordiſchen Völkern, deren Leben ſchweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Ruſſen, herrſcht das Moll vor, ſogar in der Kirchenmuſik. — Allegro in Moll iſt in der Franzöſiſchen Muſik ſehr häufig und charakteriſirt ſie: es iſt, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechſel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge deſſen der ſelbe Ton als Sekunde, Terz, Quart u. ſ. w. figurirt, ſind die Töne der Skala den Schauſpielern analog, welche bald dieſe, bald jene Rolle übernehmen müſſen, während ihre Perſon die ſelbe bleibt. Daß dieſe jener oft nicht genau angemeſſen iſt, kann man der (am Schluß des §. 52 des erſten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmoniſchen Syſtems vergleichen, welche die gleichſchwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anſtoß nehmen, daß die Muſik, welche ja oft ſo geiſterhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, ſie rede von anderen und beſſeren Welten, als die unſere iſt, nach gegenwärtiger Metaphyſik derſelben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben ſchmeichelt, indem ſie ſein Weſen darſtellt, ſein Gelingen ihm vormalt und am Schluß ſeine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: Etanand sroup, quod forma gaudii est, τον pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnekhat, Vol. I, p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

Digitized by Google

Ergänzungen

zum

vierten Buch.

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king, ed. *Stan. Julien*, p. 184.

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu diesem vierten Buche würden sehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenstände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier Skandinavischer Akademien, ausführliche, monographische Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt sind. Demzufolge aber setze ich die Bekanntschaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Lesern eben so unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" vorausgesetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer sich mit meiner Philosophie bekannt machen will, jede Zeile von mir lese. Denn ich bin kein Vielschreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit seinen Schriften nach dem Beifall eines Ministers zielt, mit Einem Worte, Keiner, dessen Feder unter dem Einfluß persönlicher Zwecke steht: ich strebe nichts an, als die Wahrheit, und schreibe, wie die Alten schrieben, in der alleinigen Absicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit sie einst Denen zu Gute kommen, die ihnen nachzudenken und sie zu schätzen verstehen. Eben daher habe ich nur Weniges, dieses aber

mit Bedacht und in weiten Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäß die, in philosophischen Schriften, wegen des Zusammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maaß beschränkt, so daß das Allermeiste nur an Einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir lernen und mich verstehen will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurtheilen jedoch und kritisiren kann man mich ohne Dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der, durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände, in diesem vierten Ergänzungsbuche erübrigte Raum uns willkommen seyn. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem System, als letzte Ergebnisse, den Gipfel seiner Pyramide, bilden, sich auch in meinem letzten Buche zusammendrängen; so wird man jeder festeren Begründung, oder genaueren Ausführung derselben gern einen weitern Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben" gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Theil der Philosophie nicht paradox seyn würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte.

Kapitel 41 *).

Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definirt hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung seyn, daß eine specielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht seyn und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat.

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 54 des ersten Bandes.

Es ist in der That eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erst kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich seyn solle, ist gerade so, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für sein Thun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich seyn solle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm aufdringt; so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja, ist nicht mehr fähig es zu verstehen, und geht dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur, zum Ersatz für die Gewißheit des Todes, bestimmt hatte. In Folge solcher Entwickelung sehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, daß, wenigstens in Europa, die Meinung der Menschen, ja oft sogar des selben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will, bei diesen Betrachtungen, zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächst die unleugbare Thatsache vor, daß, dem natürlichen Bewußtseyn gemäß, der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles Andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid, über das große Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in solchem Falle nicht

weint und keine Betrübniß zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Diesem geht parallel, daß die Rachsucht, in ihren höchsten Graden, den Tod des Gegners sucht, als das größte Uebel, das sich verhängen läßt. — Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor Allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, daß der Tod ein großes Uebel sei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernst sei, ließe sich schon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie Jeder weiß, kein Spaaß ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese Beiden, werth seyn.

In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Thier sich und noch mehr seine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, sicher zu stellen sucht. Warum flieht das Thier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Eben so ist, von Natur, der Mensch. Das größte der Uebel, das Schlimmste was überall gedroht werden kann, ist der Tod; die größte Angst Todesangst. Nichts reißt uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entsprungen seyn: vor dieser erscheint sie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens sehr mißlich steht, und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtseyn vorzuziehen sei; ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtseyn wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie wieder aufstehen wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung, in Plato's Apologie, und selbst der heitere

und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu sagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; so daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuseyn hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr seyn wird. Demnach erscheint es, vor der Reflexion, sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu seyn, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer seyn mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnißlos und blind ist. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu seyn, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann sie nun siegt, und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich auf's Aeußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt:*) und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise, so lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c. 34.

wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2) daß er an sich erkenntnißlos, blind ist; 3) daß die Erkenntniß ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip ist; 4) daß sie mit ihm streitet und unser Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt der Gedanke des Nichtseyns wäre; so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtseyn nach dem Tode nicht verschieden seyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseyns eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr seyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Daseyn etwan dadurch entstanden seyn, daß wir es jezt gekostet und so gar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer „bessern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein eben so nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren seyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre, zu denken, daß der Geist des Menschen, der die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt eben so lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntniß keine Frage sich natürlicher

dar, als dieſe: eine unendliche Zeit iſt vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphyſiſch ließe ſich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich ſagten, die waren eben Ich.“ Allein hievon ſehen wir auf unſerm, vor der Hand noch ganz empiriſchen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht geweſen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht ſeyn werde, tröſten mit der unendlichen Zeit, da ich ſchon nicht geweſen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich ſehr bequemen Zuſtande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann ſo wenig ſchrecklich ſeyn, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts ſich unterſcheiden, als durch die Dazwiſchenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch laſſen alle Beweiſe für die Fortdauer nach dem Tode ſich eben ſo gut in partem ante wenden, wo ſie dann das Daſeyn vor dem Leben demonſtriren, in deſſen Annahme Hindu und Buddhaiſten ſich daher ſehr konſequent beweiſen. Kants Idealität der Zeit allein löſt alle dieſe Räthſel: doch davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Geſagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird, zu trauern, eben ſo abſurd iſt, als es ſeyn würde über die, da man noch nicht geweſen: denn es iſt gleichgültig, ob die Zeit, welche unſer Daſeyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, ſich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgeſehen von dieſen Zeitbetrachtungen, iſt es an und für ſich abſurd, das Nichtſeyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daſeyn zur Vorausſetzung hat, ja ſogar das Bewußtſeyn; dieſes aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abweſenheit deſſelben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks iſt. Von dieſem Geſichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und ſagte daher ganz richtig ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir ſind, der Tod nicht iſt, und wann der Tod iſt, wir nicht ſind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, iſt offenbar kein Uebel: alſo darf das Nichtſeynwerden uns ſo wenig anfechten, wie das Nichtgeweſen-

seyn. Vom Standpunkt der Erkenntniß aus erscheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtseyn; daher für dieses der Tod kein Uebel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser erkennende Theil unsers Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Daseyn besteht, und dem die Erkenntniß nicht ursprünglich, sondern erst in Folge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelst ihrer, den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses Keinem als des Regrettirens sonderlich werth erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtseyn. Was nun das Schwinden dieses sei, kann Jeder einigermaaßen aus dem Einschlafen beurtheilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtseyn, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und

ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich seyn; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödtlich; so wird das Bewußtseyn vor dieser Entdeckung schwinden: tödten sie später; so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtseyn verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Daseyn, auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, Alles verblasst. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume sind — — — Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensprocesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprocesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung seyn muß: vielleicht hat diese Antheil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich seyn.

Bis hieher hat sich uns ergeben, daß der Tod, so sehr er

auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel seyn könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseyns, oder seiner Bestrebungen gestoßen ist, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröstlichem Grame leidet, — hat zur letzten meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm der selbe Weg stets offen bleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird sie auch hier erst nach einem physischen, oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt Jedes sich, dahin zurückzugehen, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daseyn, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Theil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehen, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. s. w. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß Dasjenige, welches diese bisher aktuirte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuirt, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben Das gewesen seyn, was ich nur als Bewußtseyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtseyn sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es in Folge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. s. w., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder ent-

steht, so lange hiezu die Bedingungen noch da sind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch gesehen haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseyns, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehen und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseyns. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. — Aber eben so wenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird Keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern Jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor thätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichniß einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu seyn, sondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu seyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für

gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die selbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur Das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn Beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein dem Entstehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?" wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?" — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und

Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergiebt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch seyn, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des Epikuros, eben so gut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen appergu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie Alle höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, so weit eine solche überhaupt erreichbar ist, seyn. Dem entsprechend

sehen wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht.

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und ein Mal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das Ganze der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehen wir mit der äußersten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, Alles in Allem. — Hingegen die Natur, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Thieres, und auch des Menschen, den unbedeutendesten Zufällen Preis giebt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese Alle

gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daseyn bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raubluſt des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung so wenig auf sich habe, wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentirt sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegensendet; so kann es nur seyn, weil sie weiß, daß wenn sie fallen, sie in ihren Schooß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Thieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne auch uns seyn: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehen, wie sie. Inzwischen müssen wir, mittelst der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im Mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Daseyn der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Thier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht, und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, daß ein solches beständiges

Entstehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares seyn könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im Allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorgienge, uns denken müssen. Denn, daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplicirten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daseyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge seyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtseyn selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives seyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt seyn, sondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. — Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche, schlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als solches, zu erkennen fähig, streng auf Erkenntniß der Individuen beschränkt ist, nach Art des thierischen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewissem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der That

sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber, vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntniß der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen seyn, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, daß wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes Dem zuschreiben müssen, daß diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes, der Zeit nach, näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das schon abgeschwächte Geschlecht, οἱοι νυν βροτοι εἰσιν, es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz anderm Grade, als in unserm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie Kants großer Geist sie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem sie uns belehrt, daß unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre letzte Wesen der Dinge, sondern bloß die Erscheinung desselben auffaßt, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unserm Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu seyn.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, tödte; so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung, noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften, oder leichtsinnigen Akt zu Nichts geworden seyn sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit ins Daseyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt seyn. — Sehe ich nun auf

diese Weise Eines sich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die selbe Gestalt, das selbe Wesen, den selben Charakter, nur allein nicht die selbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseyns fortwährend abwerfen und erneuern; — so liegt doch wahrlich die Annahme, daß Das, was verschwindet, und Das, was an seine Stelle tritt, Eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseyns, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei; — diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entstehung aus nichts, und dem entsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, eben so aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewußtseyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probirstein seiner Wahrheit seyn soll; so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Cartesius bis auf die vorkantischen Elektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, ein Mal hier diesen Probirstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten be-

trachtet und nun ſieht, wie das eine ſich ſein Bett bereitet, um zu ſchlafen, den langen, erſtarrenden Winterſchlaf; das andere ſich einſpinnt, um als Puppe zu überwintern und einſt, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meiſten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei ſorgfältig die geeignete Lagerſtätte anpaſſen, um einſt aus dieſem erneuet hervorzugehen; — ſo iſt dies die große Unſterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwiſchen Schlaf und Tod kein radikaler Unterſchied iſt, ſondern der Eine ſo wenig wie der Andere das Daſeyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Inſekt eine Zelle, oder Grube, oder Neſt bereitet, ſein Ei hineinlegt, nebſt Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig ſtirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Menſch am Abend ſein Kleid und ſein Frühſtück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig ſchlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an ſich und ſeinem wahren Weſen nach, das im Herbſte ſterbende Inſekt mit dem im Frühling auskriechenden eben ſo wohl identiſch wäre, wie der ſich ſchlafen legende Menſch mit dem aufſtehenden.

— Wenn wir nun, nach dieſen Betrachtungen, zu uns ſelbſt und unſerm Geſchlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Geſtalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen ſuchen, dann aber mit der Frage dazwiſchenfahren: Woher werden dieſe Alle kommen? Wo ſind ſie jetzt? — Wo iſt der reiche Schooß des weltenſchwangeren Nichts, der ſie noch birgt, die kommenden Geſchlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders ſollen ſie ſeyn, als dort, wo allein das Reale ſtets war und ſeyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, alſo bei Dir, dem bethörten Frager, der, in dieſem Verkennen ſeines eigenen Weſens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbſte welkend und im Begriff abzufallen, jammert über ſeinen Untergang und ſich nicht tröſten laſſen will durch den Hinblick auf das friſche Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, ſondern klagend ſpricht: „Das bin ja Ich nicht! Das ſind ganz andere Blätter!“ — O thörichtes Blatt! Wohin

willſt du? Und woher ſollen andere kommen? Wo iſt das Nichts, deſſen Schlund du fürchteſt? — Erkenne doch dein eigenes Weſen, gerade Das, was vom Durſt nach Daſeyn ſo erfüllt iſt, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, ſtets eine und dieſelbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entſtehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φύλλων γενεη, τοιηδε καὶ ἀνδρων.

(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich ſummt, am Abend einſchläft und morgen wieder ſummt; oder ob ſie am Abend ſtirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erſtanden, eine andere Fliege ſummt; das iſt an ſich die ſelbe Sache: daher aber iſt die Erkenntniß, die ſolches als zwei grundverſchiedene Dinge darſtellt, keine unbedingte, ſondern eine relative, eine Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich. Die Fliege iſt am Morgen wieder da; ſie iſt auch im Frühjahr wieder da. Was unterſcheidet für ſie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Phyſiologie, Bd. 1, §. 275, leſen wir: „Bis Morgens 10 Uhr iſt noch keine Cercaria ephemera (ein Infuſionsthier) zu ſehen (in der Infuſion): und um 12 wimmelt das ganze Waſſer davon. Abends ſterben ſie, und am andern Morgen entſtehen wieder neue. So beobachtete es Nitzſch ſechs Tage hinter einander."

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Inſekt ſterben am Ende des Sommers, das Thier, der Menſch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht ſo wäre, iſt jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, ſchwirrt das Inſekt, ſteht Thier und Menſch in unverwüſtlicher Jugend da, und die ſchon tauſend Mal genoſſenen Kirſchen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker ſtehen da, als unſterbliche Individuen; wenn ſie gleich bisweilen die Namen wechſeln: ſogar iſt ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit das ſelbe; wenn gleich die Geſchichte ſtets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt: denn dieſe iſt wie das Kaleidoſkop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Was

also dringt sich unwiderstehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn Alles und Jedes, was daseyn will, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel Tausend Mal erneuert und sind dabei die selben geblieben. Sie wissen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewußtseyn der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben erscheint sich in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die Indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu seyn aufhört; eben so scheinbar vergeht Mensch und Thier durch den Tod, und eben so ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, fest stehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. In Folge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!“

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde gesagt hätte: „Ich mag nicht mehr.“ Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Ob-

jektivation erhält, d. h. unſer Weſen an ſich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinſterben der Geſchlechter, in immerwährender Gegenwart da iſt und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies iſt dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu ſchlafen, am Tage wach ſeyn können; ſogar iſt Letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verſtändniß jenes ſchwierigen Paſſus liefert.

Denn das Subſtrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der Stoff der Gegenwart iſt durch alle Zeit eigentlich der ſelbe. Die Unmöglichkeit, dieſe Identität unmittelbar zu erkennen, iſt eben die Zeit, eine Form und Schranke unſers Intellekts. Daß, vermöge derſelben, z. B. das Zukünftige noch nicht iſt, beruht auf einer Täuſchung, welcher wir inne werden, wann es gekommen iſt. Daß die weſentliche Form unſers Intellekts eine ſolche Täuſchung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt ſich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffaſſen des Weſens der Dinge, ſondern bloß zu dem der Motive, alſo zum Dienſt einer individuellen und zeitlichen Willenserſcheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen iſt.

Wenn man die uns hier beſchäftigenden Betrachtungen zuſammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verſtehen, daß es gar kein Entſtehen und Vergehen gebe, ſondern das Ganze unbeweglich feſtſtehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανηρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die ſchöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ φρην δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οι δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,
Η τι καταθνησκειν και εξολλυσθαι απαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ωσ σφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και εσθλα,
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ' εισιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in Diderot's Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."

In dem Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant; da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehen, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es giebt keinen größern Kontrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und faßt man, von diesem Gesichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird Einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder

als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaaßen. Diese Anmaaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht; so hat man eben deshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas Anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daseyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt, und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe, um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich

inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im Ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann; und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Thiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophiren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte Plato den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen. Aus dem tiefinnersten Bewußtseyn seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahin wandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tode gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes

Thieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Thiere! Seht das nächste, seht euern Hund an: wie wohlgemuth und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im Mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter seyn, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Princip in ihm, der Archaeus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnißweise. Wie kann man doch nur glauben, daß Das vergehe, was immer und immer da ist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maaße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche; sie setzt ein Räthsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformirt liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt bleibt, und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Daseyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit ist freilich ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt: er ist auch deshalb bloß negativen Inhalts, besagt nämlich ein zeitloses Daseyn. Die Zeit ist dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit,

ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος, wie es Plotinus hat: und ebenso ist unser zeitliches Daseyn das bloße Bild unsers Wesens an sich. Dieses muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unsers Erkennens ist: vermöge dieser allein aber erkennen wir unser und aller Dinge Wesen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich, auf jeder ihrer Stufen die (Platonische) Idee ist; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Wesen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniß derselben nur ausnahmsweise, unter besondern Begünstigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniß hingegen, also in der Zeit, stellt die Idee sich dar unter der Form der Species, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogene Idee ist. Daher ist also die Species die unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerste Wesen jedes Thieres, und auch des Menschen, liegt demgemäß in der Species: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewußtseyn: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestirt sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Species als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinstimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Thermiten u. a. m. Dort hingegen ist Jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Thier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muß.

Und wo eine gelegentliche Ersparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, ist er, selbst außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Thiere tappen im Finstern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geschieht, daß sie sich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis sie einen Gegenstand treffen; wobei sie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geschieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die selbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge seines Alters, zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äußert, seine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht genest. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist: denn jetzt ist, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen, mit sammt der sie begleitenden Gradation des Bewußtseyns, vom Polypen bis zum Menschen; so sehen wir diese wundervolle Pyramide zwar durch den steten Tod der Individuen in unausgesetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelst des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun also, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, sich als unzerstörbar darstellt, scheint das Subjektive, als welches bloß im Selbstbewußtseyn dieser Wesen besteht, von der kürzesten Dauer zu seyn und unablässig zerstört zu werden, um eben so oft, auf unbegreifliche Weise, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muß man sehr kurzsichtig seyn, um sich durch diesen Schein täuschen zu lassen und nicht zu begreifen, daß, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar seyn muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder

Innern, seyn kann; da Jenes nichts besitzen kann, was es nicht von Diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes seyn kann. Denn offenbar setzt Jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für sich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in Dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was sie erst für Andere, in einem fremden Bewußtseyn sind. Demgemäß fanden wir, im ersten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und nothwendig der subjektive, d. i. der idealistische ist; wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einsseyn sich zum deutlichen Bewußtseyn bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigenthümliches, mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man gestorben seyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehen: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtseyn ist das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Centrum alles Daseyns, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisiren läßt.

Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedes Mal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehen oder Entstehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist, als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht seyn werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es ließe daher sich sogar fragen, wie weit denn Jeder, in seinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem schon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtseyn der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissensorgen bei Annäherung desselben bezeugen, Jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtseyn unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu seyn, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher Theophrastus Paracelsus (Werke, Strasburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir ist aus Etwas geworden; darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt sie." Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfang hält, dem muß der Tod das absolute Ende desselben

ben seyn. Denn beide sind was sie sind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder sich nur insofern als unsterblich denken, als er sich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist, dem Wesen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es ist die selbe Linie in zwei Richtungen beschrieben. Ist jene eine wirkliche Entstehung aus Nichts; so ist auch dieser eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt sich nur mittelst der Ewigkeit unsers eigentlichen Wesens eine Unvergänglichkeit desselben denken, welche mithin keine zeitliche ist. Die Annahme, daß der Mensch aus Nichts geschaffen sei, führt nothwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das A. T. völlig konsequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts passt keine Unsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christenthum hat eine solche, weil es Indischen Geistes und daher, mehr als wahrscheinlich, auch Indischer Herkunft ist, wenn gleich nur unter Aegyptischer Vermittelung. Allein zu dem Jüdischen Stamm, auf welchen jene Indische Weisheit im gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt solche wie die Freiheit des Willens zum Geschaffenseyn desselben, oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Es ist immer schlimm, wenn man nicht von Grund aus originell seyn und aus ganzem Holze schneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konsequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daseyn vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüßen dieses Leben da ist. Wie deutlich sie auch der nothwendigen Konsequenz hierin sich bewußt sind, zeigt folgende Stelle aus Colebrooke's Geschichte der Indischen Philosophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning*). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heißt

*) „Gegen das System der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzerisch ist, ist die Einwendung, auf welche Vyasa das größte Gewicht legt,

es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death *).

Wer sein Daseyn bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinen einsieht, daß dasselbe auf irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß diese, die etwas so Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne Zeit beschränkt sei, sondern daß sie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird sein Daseyn erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existirt, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Daseyn aufheben zu können. Könnte er jemals nicht seyn; so wäre er schon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was existirt nothwendig existirt. Mithin hat Jeder sich als ein nothwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Daseyn desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens. Diesem nämlich muß die Existenz inhäriren, weil sie sich als von allen durch die Kausalkette möglicherweise herbeiführbaren Zuständen unabhängig erweist: denn diese haben bereits das Ihrige gethan, und dennoch ist unser Daseyn davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet.

---

diese, daß die Seele nicht ewig seyn würde, wenn sie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

*) „In der Hölle ist das härteste Loos das jener Irreligiosen, die Deitty genannt werden: dies sind solche, welche, das Zeugniß Buddha's verwerfend, der ketzerischen Lehre anhängen, daß alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückſäligen Zuſtande entgegenführen; ſo wären wir ſchon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte ſie uns dem Untergange entgegenführen; ſo wären wir ſchon längſt nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da ſind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit daſeyn müſſen. Denn wir ſind ſelbſt das Weſen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in ſich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weiſe, und es iſt uns ſo unmöglich, aus dem Daſeyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet iſt es undenkbar, daß Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit da iſt, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht ſeyn ſollte. Hieraus iſt die Lehre der Chriſten von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der ſich ſtets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebſt ähnlichen Dogmen Griechiſcher Philoſophen hervorgegangen. — Das große Geheimniß unſers Seyns und Nichtſeyns, welches aufzuklären dieſe und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß das Selbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, ſubjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart iſt: aber wer faßt es? Am deutlichſten hat es Kant dargelegt, in ſeiner unſterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an ſich. Denn aus dieſer ergiebt ſich, daß das eigentlich Weſentliche der Dinge, des Menſchen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, feſt und unbeweglich; und daß der Wechſel der Erſcheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unſerer Auffaſſung deſſelben mittelſt unſerer Anſchauungsform der Zeit iſt. Demnach, ſtatt zu den Menſchen zu ſagen: „ihr ſeid durch die Geburt entſtanden, aber unſterblich"; ſollte man ihnen ſagen: „ihr ſeid nicht Nichts", und ſie dieſes verſtehen lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegiſtos beigelegten Ausſpruchs: Το γαρ ὂν ἀει ἐσται. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, ſondern das beängſtigte Herz ſein altes Klagelied anſtimmt: „Ich ſehe alle Weſen durch die Geburt aus dem Nichts entſtehen und dieſem nach kurzer Friſt wieder anheimfallen: auch mein Daſeyn, jetzt

in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts seyn!" — so ist die richtige Antwort: „Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einsehen könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Daseyn deines Selbst, nach der Zerstörung deines Leibes, ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher seyn, als dir dein jetziges Daseyn ist, und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offen standen, dir nicht auch zu jeder künftigen offen stehen werden?"

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseyns ist. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerstörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Species sich darstellt, als solche aber nur endlich seyn kann. Wie, Dem entsprechend, das Individuum keine Erinnerung seines Daseyns vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtseyn aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den Andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Daseyn an die Identität des Bewußtseyns knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer eben so endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daseyn vor der Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtseyn also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein Hervorgehen seines Daseyns

aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseyns nach dem Tode für eine eben so lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Daseyn, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtseyns; so muß es, eben so wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig seyn, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr seyn zu sagen: „ich werde stets seyn" und „ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einsehen wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben so kleiner Theil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehenerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach Außen gerichtet, Dem entsprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß Jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Ueberdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichtswürdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein

Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu seyn, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, daß sie nicht glücklich seyn könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maaße nämlich, als eine solche Noth und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maaße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorgienge, also daß er nicht mehr wäre was er ist, und dagegen würde was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu seyn was er ist: dieses Erforderniß erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Nothwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehen läßt. In eine andere Welt versetzt werden, und sein ganzes Wesen verändern, — ist im Grunde Eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transscendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, sammt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus seyn, Dem zu vergleichen, daß Einer im Traume

dächte, es gäbe bloße Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtseyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswerth, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem größten Theile nach, ja meistens durchweg, nichts als ein Strom kleinlicher, irdischer, armsäliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine; securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseyns verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen seyn. Diese Beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der Diesen seiner Feinde schonen, Jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kant's großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie, durch eine völlig theoretische aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitirendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Daseyn, ist nicht die Art und Weise des Seyns an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Daseyn und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen

Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, daß es untergienge; aber eben so gut, daß es untergienge, weil es falsch sei, daß es fortdauere: im Grunde ist das Eine so wahr, wie das Andere. Hier ließe sich demnach allerdings so etwas, wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegentheil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heißt: das Problem ist transscendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende

Erkenntniß des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, daß, Etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, unmöglich ist. Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch seyn, sondern giebt es, indem sie es aus einem Seyn für sich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, ist also stets noch als Erscheinung desselben zu betrachten. Für ein erkennendes Bewußtseyn, wie immer solches auch beschaffen seyn möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben. Dies wird selbst dadurch nicht ganz beseitigt, daß mein eigenes Wesen das Erkannte ist: denn sofern es in mein erkennendes Bewußtseyn fällt, ist es schon ein Reflex meines Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntniß nur eine sekundäre Eigenschaft unsers Wesens und durch die animalische Natur desselben herbeigeführt sei, ist im zweiten Buch genugsam bewiesen. Streng genommen erkennen wir also auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach Dem, was er schlechthin an und für sich seyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, ist ausführlich dargethan und nachgewiesen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von Außen Gegebene verlassend, die einzige Erscheinung, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von Innen zugänglich ist, festhalten, wir in dieser als das Letzte und den Kern der Realität ganz entschieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an sich insofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in seiner unmittelbarsten Manifestation und daher mit dem Vorbehalt, daß diese Erkenntniß desselben noch keine erschöpfende und ganz adäquate sei. In diesem Sinne also halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an sich fest.

Auf den Menschen, als Erscheinung in der Zeit, ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empirische Er-

kenntniß legt unverholen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseyns dar. Das Ende der Person ist eben so real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr seyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniß bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existirt der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Daseyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, so weit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewußtseyn hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntniß, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtseyn stets von Neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar seyn müssen, also dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedin-

gende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtseyn, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtseyn beruht. Es ist vielmehr das, worauf der Leib, mit sammt dem Bewußtseyn beruht. Dieses aber ist eben Das, was, indem es ins Bewußtseyn fällt, sich als Wille darstellt. Ueber diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtseyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes seyn möge, sofern es nicht ins Bewußtseyn fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind Beide unmittelbar Eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegentheil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieser

mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtseyn, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtseyn, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtseyn von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplicirten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie studirt hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwänglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühsäligste Werk der tiefsten Ueberlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewußtseyn, seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung ist, eines ungestühmen blinden Dranges, einer überschwänglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden gränzenlosen Sorglostigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung Preis giebt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urtheilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen seyn müßte; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch diese, freilich sehr ungewöhnliche Betrach-

tung, die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste an einander gebracht und sie gleichsam mit einer Faust umspannt; so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung, oder Welt als Vorstellung, für die des Willens, oder der Dinge an sich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorstellung, d. i. in der Erscheinungswelt, sich uns bald ein Entstehen aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus, oder an sich, ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgiengen, wo, mittelst des Selbstbewußtseyns, die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstoßen, es gleichsam mit Händen gegriffen, daß Beide schlechthin inkommensurabel sind, und die ganze Weise des Seyns des Einen, nebst allen Grundgesetzen dieses Seyns, im Andern nichts und weniger als Nichts bedeutet. — Ich glaube, daß diese letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verstanden werden, und daß sie Allen, die sie nicht verstehen, mißfällig und selbst anstößig seyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der Erkenntniß entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Werthes des Lebens seyn würde; sondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im Willen hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiß eben so illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnißlos ist. Wäre, umgekehrt, der Mensch ein bloß erkennendes Wesen; so müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen seyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das erkennende Bewußtseyn ist, hingegen der

Wille, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Daseyn und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Daseyn ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der Wille, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntniß, der Intellekt, dessen Daseyn in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Daseyn das seinige im Grunde Eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewußtseyn den Tod überlebt; so überlebt ihn doch Das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntniß, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des

Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehen. Im Selbstbewußtseyn steht es, als das allein Erkennende, dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen successiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschließungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, daß unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt, ein Räthsel ist, und daß das Individuum sich als neu entstanden und vergänglich erblickt; obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der Wille nicht erkennt, so ist umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniß, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, daß, wie schon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verschiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören; mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. in Folge eben jener Störungen, davon affizirt werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, §. 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für sich und als solches, an nichts Antheil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm das Seyn oder Nichtseyn jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses antheilslose Wesen unsterblich seyn? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anschauliche Welt, ist bloße Erscheinung: aber die Endlichkeit Beider sieht nicht Das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des cerebralen Nervensystems: aber dieses, wie der übrige Leib, ist die Objektität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also, in gewissem Sinne, angesehen werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl

er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseyns des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseyns ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtseyn ist das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewußtseyn endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch Beide verbunden. — In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche moralische Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben als durch die Erkenntniß bedingt, nur Erscheinungen, nur Schaum und Dunst sind, gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuß sagen auch wir: „Mir däuchte doch als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen großentheils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegentheil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Daseyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit diesem die objektive Welt, seine bloße Vorstellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moralische Daseyn das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge

überhaupt nichts weiter seyn, als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang unter einander: denn das Beharren der erkenntnißlosen Natur besteht bloß in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein Alles was ist, sein Daseyn hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll ist und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Daseyn nicht ihn trägt, sondern er das Daseyn. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu seyn, welches du besser gethan hättest, nie zu werden."

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daseyns, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieses frische Bewußtseyn sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseyns in der Gattung. Demnach ist sodann

der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausschließlichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Daseyn mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, seiner Beschaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das dementi, welches das Wesen (essentia) eines Jeden in seinem Anspruch auf Daseyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerspruchs, der in jedem individuellen Daseyn liegt:

denn Alles was entsteht,
Ist werth daß es zu Grunde geht.

Jedoch steht der selben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben so nichtig und vergänglich seyn werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewußtseyn hat; so ist, in Hinsicht auf ein solches, jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰών, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es läßt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, absehen, daß, an sich und im letzten Grunde, Beide das Selbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit existirte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unsers Intellekts, daß er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß solche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Wesen betrifft, sondern den Willen allein; wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewußtseyn, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akommodation zu der Beschränkung unsers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatsache zur Hülfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom

Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, daß der Wille des Menschen, an sich individuell, im Tode sich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun seiner jetzt modifizirten Beschaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieser harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Wesen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daseyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der sterbliche Theil, oder die Form ist, der Wille aber der ewige, die Substanz: demgemäß ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie richtiger, als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er, durch so viele und verschiedenartige, successive Erkenntniß, in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, so zu sagen esoterische Lehre des Buddhaismus, wie wir sie durch die neuesten Forschungen kennen gelernt haben, überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigenthümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt, welche sie mit großem Tiefsinn ausführt und darlegt; wie Dies zu ersehen ist aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchst lesens- und beachtungswerthen Darstellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 desselben Buches), deren Bestätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das sehr brauchbare Deutsche Kompendium des Buddhaismus von Köppen giebt das Richtige über diesen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaisten jedoch ist diese Lehre zu subtil; daher demselben, als faßliches Surrogat, eben Metempsychose gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sogar empirische Gründe für eine Palingenesie dieser Art sprechen. Thatsächlich ist eine Verbindung vorhanden zwischen der Geburt der neu auftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten: sie zeigt

sich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entsteht. Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt größtentheils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, daß keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Casper, „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen", 1835, bestätigt den Grundsatz, daß den entschiedensten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältniß vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen außer Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein physischer Kausalnexus seyn zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Daseyn und genießt es als ein geschenktes: aber es giebt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Daseyn ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Räthsels.

Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens, und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der großen Majorität des Menschengeschlechts,

ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus. Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, in welcher man sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch incognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben die selben, oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns, wie jetzt, diese mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art seyn. (Man sehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtseyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der Andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie Dies in den Jatakas beschrieben ist. Aber, in der That, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets das selbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es fragt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf giebt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. — Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt Obry in seinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Mani-

chéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, iſt bekanntlich die Metempſychoſe der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrſcht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamiſirten Aſien, alſo bei mehr als der Hälfte des ganzen Menſchengeſchlechts, als die feſteſte Ueberzeugung und mit unglaublich ſtarkem praktiſchen Einfluß. Ebenfalls war ſie der Glaube der Aegypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato ſie mit Begeiſterung entgegennahmen; beſonders aber hielten die Pythagoreer ſie feſt. Daß ſie auch in den Myſterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Geſetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemeſius (De nat. hom., c. 2) ſagt ſogar: Κοινη μεν ουν παντες Ελληνες, οι την ψυχην αθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempſychoſe. Nicht weniger war ſie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856.) Sogar eine Mohammedaniſche Sekte in Hindoſtan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempſychoſe und enthält demzufolge ſich aller Fleiſchſpeiſe. Selbſt bei Amerikaniſchen und Negervölkern, ja ſogar bei den Auſtraliern finden ſich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Engliſchen Zeitung, the Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beſchreibung der wegen Brandſtiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Auſtraliſcher Wilden. Daſelbſt nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen gieng ſeinem Schickſal mit verſtocktem und entſchloſſenem Sinn, welcher, wie ſich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verſtändlichen Ausdruck, deſſen er ſich bediente, gieng hervor, daß er wieder auferſtehen würde als «ein weißer Kerl», und dies verlieh ihm die Entſchloſſenheit." Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Welttheil Auſtralien", 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen, auf die Welt zurück-

gekehrten Anverwandten hielten. Diesem Allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er Jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich einleuchtet. Man sehe nur, wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten sieben Paragraphen seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Auch Lichtenberg sagt, in seiner Selbstcharakteristik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der so übermäßig empirische Hume sagt in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to *). Was diesem, über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegensteht, ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen: es steht noch dahin auf wie lange. Wie schwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die

*) „Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören kann." — Diese posthume Abhandlung findet sich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch diesen Baseler Nachdruck nämlich sind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftsteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem sie in ihrem Vaterlande, in Folge der daselbst herrschenden stupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenschaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es sind ganz leidenschaftslose, kalt vernünftige Untersuchungen der beiden genannten Gegenstände.

älteste Kirchengeschichte: die meisten Ketzer, z. B. Simonisten, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnostiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden selbst sind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Justinus (in seinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moses gewandert sei. Sogar die Bibelstelle, Matth. 16, 13—15, erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man sie als unter der Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht. Lukas freilich, der sie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη; schiebt also den Juden die Voraussetzung unter, daß so ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferstehen könne, welches, da sie doch wissen, daß er schon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längst zerstoben ist, eine handgreifliche Absurdität wäre. Im Christenthum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifiziren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar.

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Daseyn. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrthums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu seyn. Der Egoismus besteht eigentlich darin, daß der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Bessern, indem er diese Person aufhebt, so daß das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in andern Individuen leben wird, sein Intellekt aber, als welcher selbst nur der Erscheinung, d. i. der Welt als Vorstellung, an-

gehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorstellungseyn, d. h. im objektiven Seyn der Dinge als solchem, also ebenfalls nur im Daseyn der bisherigen Außenwelt, fortbesteht. Sein ganzes Ich lebt also von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angesehen hatte: denn der Unterschied zwischen Aeußerem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der bessere Mensch der ist, welcher zwischen sich und den Andern den wenigsten Unterschied macht, sie nicht als absolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieser Unterschied groß, ja absolut ist; — wie ich dies in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Diesem Unterschiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menschen angesehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, daß der Unterschied von Außen mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erscheinung, nicht im Dinge an sich gegründet, also kein absolut realer ist; so werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verlust einer Erscheinung sehen, also nur scheinbaren Verlust. So viel Realität jener Unterschied auch im empirischen Bewußtseyn hat; so sind doch vom metaphysischen Standpunkt aus, die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verschieden.

Ueber dies Alles nun aber ist der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor sich. Nun trägt aber Jeder in seiner Erinnerung gar Vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit sich selbst zufrieden ist. Lebte er nun immerfort; so würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf die selbe Weise handeln. Demnach muß er aufhören zu seyn was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, ist ein sehr berühmter Ausspruch

des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen *). Das Sterben iſt der Augenblick jener Befreiung von der Einſeitigkeit einer Individualität, welche nicht den innerſten Kern unſers Weſens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung deſſelben zu denken iſt: die wahre, urſprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in dieſem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Geſichte der meiſten Todten ſcheint daher zu ſtammen. Ruhig und ſanft iſt, in der Regel, der Tod jedes guten Menſchen: aber willig ſterben, gern ſterben, freudig ſterben, iſt das Vorrecht des Reſignirten, Deſſen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß ſcheinbar ſterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer ſeiner Perſon. Das Daſeyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm ſtatt deſſen wird, iſt in unſern Augen nichts; weil unſer Daſeyn, auf jenes bezogen, nichts iſt. Der Buddhaiſtiſche Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erloſchen **).

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

**) Die Etymologie des Wortes Nirwana wird verſchieden angegeben. Nach Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von Wa, wehen, wie der Wind, mit vorgeſetzter Negation Nir, bedeutet alſo Windſtille, aber als Adjektiv „erloſchen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, ſagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich Nerawana, von nera, ohne, und wana, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von Wana, ſündliche Wünſche, mit der Negation nir. — J. J. Schmidt, in ſeiner Ueberſetzung der Geſchichte der Oſtmongolen, S. 307, ſagt, das Sanskritwort Nirwana werde im Mongoliſchen überſetzt durch eine Phraſe, welche bedeutet: „vom Jammer abgeſchieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach des ſelben Gelehrten Vorleſungen in der Petersburger Akademie iſt Nirwana das Gegentheil von Sanſara, welches die Welt der ſteten Wiedergeburten, des Gelüſtes und Verlangens; der Sinnentäuſchung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens iſt. — In der Burmeſiſchen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgeſtaltet in Nieban und wird überſetzt durch „vollſtändige Verſchwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, §. 27. In der erſten Auflage von 1819 ſchrieb auch ich Nieban, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platoniſchen) Ideen der verſchiedenen Stufen der Weſen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben ſind, in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums ſich als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, ſucceſſiven und gleichartigen Individuen darſtellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) iſt. Demzufolge liegt das Weſen an ſich jedes Lebenden zunächſt in ſeiner Gattung: dieſe hat jedoch ihr Daſeyn wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, ſich alſo unmittelbar nur als das Individuum erkennt; ſo tritt das in der Tiefe liegende Bewußtſeyn, daß eigentlich die Gattung es iſt, in der ſein Weſen ſich objektivirt, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als ſolcher, alſo die Geſchlechtsverhältniſſe, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener ſind, als alles Andere. Daher alſo bei den Thieren die Brunſt (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Phyſiologie, Bd. 1, §§. 247, 257), und beim Menſchen die ſorgfältige und kapriziöſe Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, welche ſich bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigern kann, deren näherer Unterſuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überſchwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: ſo iſt es innerlich, oder pſychologiſch. Aeußerlich aber, oder phyſiologiſch, ſind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende ſind zwar nicht die Genitalien, ſondern die Zotten der Gedärme: dennoch ſind nicht dieſe, ſondern jene die Wurzel: weil durch ſie das Individuum mit der Gattung zuſammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es iſt phyſiſch ein Erzeugniß der Gattung, metaphyſiſch ein mehr oder minder un-

vollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, ſich als Gattung darſtellt. In Uebereinſtimmung mit dem hier ausgeſprochenen Verhältniß iſt die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und ſteht in Verbindung. Der Geſchlechtstrieb iſt anzuſehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums ſproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher iſt jener Trieb ſo ſtark und aus der Tiefe unſerer Natur. Ein Individuum kaſtriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es ſproßt, abſchneiden und ſo geſondert verdorren laſſen: daher die Degradation ſeiner Geiſtes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienſt der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thieriſchen Individuo, augenblickliche Erſchöpfung und Abſpannung aller Kräfte, bei den meiſten Inſekten ſogar baldiger Tod erfolgt, weshalb Celſus ſagte seminis emissio est partis animae jactura; daß beim Menſchen das Erlöſchen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltſamkeit hingegen alle Kräfte, beſonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb ſie zur Vorbereitung der Griechiſchen Athleten gehörte; daß dieſelbe Enthaltſamkeit das Leben des Inſekts ſogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieſes deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichſam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft iſt. Dieſes aber iſt daraus zu erklären, daß das metaphyſiſche Subſtrat des Lebens ſich unmittelbar in der Gattung und erſt mittelſt dieſer im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unſterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der dieſem vorſtehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernſt, mit welchem jedes Thier, und eben ſo der Menſch, die Angelegenheiten deſſelben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptſächlich ſein wahres

Wesen liegt, nämlich der Gattung; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, dessen Daseyn im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtseyn aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu setzen habe, als in welcher sein wahres Daseyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Gesagten, uns jetzt ein Thier in seiner Brunst und im Akte der Zeugung. Wir sehen einen an ihm sonst nie gekannten Ernst und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Geschäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es sorgt für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, so eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es ist sich bewußt, daß es leben und daseyn will, und den höchsten Grad dieses Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies ist Alles, was dabei in seinem Bewußtseyn vorgeht. Auch ist dies völlig hinreichend zum Bestande der Wesen; eben weil der Wille das Radikale ist, die Erkenntniß das Adventitium. Dieserhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden; sondern sobald er in seiner Ursprünglichkeit sich entschieden hat, wird schon von selbst dieses Wollen sich in der Welt der Vorstellung objektiviren. Wenn nun solchermaaßen jene bestimmte Thiergestalt, die wir uns gedacht haben, es ist, die das Leben und Daseyn will; so will sie nicht Leben und Daseyn überhaupt, sondern sie will es in eben dieser Gestalt. Darum ist es der Anblick seiner Gestalt im Weibchen seiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieses sein Wollen, angeschaut von Außen und unter der Form der Zeit, stellt sich dar als solche Thiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Ersetzung eines Individuums durch ein anderes, also durch das Wechselspiel des Todes und der Zeugung, welche, so betrachtet, nur noch als der Pulsschlag jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt (ιδεα, ειδος, species) erscheinen. Man kann sie der Attraktions- und Repulsionskraft, durch deren An-

tagonismus die Materie besteht, vergleichen. — Das hier am Thiere Nachgewiesene gilt auch vom Menschen: denn wenn gleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntniß seiner Endursache begleitet ist; so ist er doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Koncentration. Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben: auch in diesen äußert sich der Wille, in der Hauptsache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter trägt: sie ist nicht nur die stärkeste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen: auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Ueberschrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch, und an sich selbst humoristisch. — Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica, c. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: „Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Dessen, was ist und was seyn wird, dem Eros"; — ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher Lukretius sein Werk eröffnet:

Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus eet.

Dem Allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignorirt wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies Alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger seyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb

die vollkommenſte Aeußerung des Willens zum Leben, ſein am deutlichſten ausgedrückter Typus: und hiemit iſt ſowohl das Entſtehen der Individuen aus ihm, als ſein Primat über alle andern Wünſche des natürlichen Menſchen in vollkommener Uebereinſtimmung.

Hieher gehört noch eine phyſiologiſche Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geſchlechtstrieb die heftigſte der Begierden, der Wunſch der Wünſche, die Koncentration alles unſers Wollens iſt, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein beſtimmtes Individuum gerichteten Wunſche eines Jeden genau entſprechende Befriedigung deſſelben der Gipfel und die Krone ſeines Glückes, nämlich das letzte Ziel ſeiner natürlichen Beſtrebungen iſt, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt ſcheint; — ſo finden wir, als phyſiologiſches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, alſo im menſchlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quinteſſenz aller Säfte, das letzte Reſultat aller organiſchen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille ſelbſt unter der Form der Vorſtellung iſt.

An die Erzeugung knüpft ſich die Erhaltung der Brut und an den Geſchlechtstrieb die Elternliebe; in welchen alſo ſich das Gattungsleben fortſetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu ſeiner Brut, gleich dem Geſchlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Beſtrebungen weit übertrifft. Dies zeigt ſich darin, daß ſelbſt die ſanfteſten Thiere bereit ſind, für ihre Brut auch den ungleichſten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei faſt allen Thiergattungen, die Mutter für die Beſchützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen ſogar dem gewiſſen Tode entgegengeht. Beim Menſchen wird dieſe inſtinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei ſchlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derſelben gehen kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinſten bei den Thieren beobachten. An ſich ſelbſt iſt ſie jedoch im Menſchen nicht weniger ſtark: auch hier ſehen wir ſie, in einzelnen Fällen, die Selbſtliebe gänzlich

überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chabars, im Departement du Lot, ein Vater sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit seyn sollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseyns im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaaßen transscendent, indem sein Bewußtseyn sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwänglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann sie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Wallfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, so lange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoreby's Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen

einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle miteinander sieben bis acht Wochen hindurch und werden sämmtlich sehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehen, bevor sie im Stande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6), die Intelligenz steigert. — Wilde Enten, Graßmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. — Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgiebt. Eben so locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delft ließ sich, bei einer heftigen Feuersbrunst, ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlassen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Nest mit besonderem Muthe und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameise hat man quer durchgeschnitten, und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fieng erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm. (Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 2 und 3.)

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenschaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinsichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

Naturae sequitur semina quisque suae.

Catull.

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntniß, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei; so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt; daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher

einen Jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u. s. f. Danach stelle er die selbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn" psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Diese Modifikation kann, nach Maaßgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering

seyn, jedoch nie so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perrucke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften theils gezügelt, theils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird; und eben so kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegentheil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu seyn; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben so treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroischem Edelmuth, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau das Selbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv., VIII, 6; X, 28). Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis; — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

Cowards father cowards, and base things sire base *).

Cymb., *IV*, 2.

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

Die ältere Römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder, in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth ist der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moralischer Absicht, der Schilderung dieses Ungeheuers voransetzt. Es ist die gens Claudia, die er beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, theils weil sein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papstes Alexanders VI. Sohn war sein scheußliches Ebenbild Cäsar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein eben so grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Isabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Versuch ihn durch Mishandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. — Der blutdürstige Tyraun und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und

Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Elisabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. — Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem Schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Straßenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war: obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich, bei zunehmendem Alter, in ihr die selbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen", vom 13. Juli 1821, lesen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. — Endlich seien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Beleznai zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte: sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen. (Frankfurter Postzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Postzeitung vom 19. Nov. 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines sehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und seiner

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789, §. 9.

Gesellen zum Tode, und fügt hinzu: „Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schaffot gestorben sind.“ Die Annalen der Kriminalistik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. — Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

Sehen wir nun aber andererseits den vortrefflichen Mark Aurel den schlechten Kommodus zum Sohne haben; so macht uns Dies nicht irre; da wir wissen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuthen: z. B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr; sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Theil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae; seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz“ bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung Derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und sein Vater Lord Chatham eine darbieten; so sind wir befugt, ja genöthigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon Kap. 22 erwähnt) es eben so sehr durch die Eigenschaften

ihres Charakters, also durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen Genie zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler, aber kein großer; Mozarts Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht große. Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, daß sie, ohne den bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nöthige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und räthselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" (Parerga, Bd. 1) mitgetheilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwänglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernouillys, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer seyn, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueber-

dies können, wegen der durchweg ſchwächeren Beſchaffenheit des weiblichen Geſchlechts, dieſe Fähigkeiten ſelbſt nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem ſie, unter günſtigen Umſtänden, nachmals im Sohne gehen: in Hinſicht auf ſie ſelbſt aber haben wir ihre Leiſtungen in eben dieſem Verhältniß höher anzuſchlagen. Demgemäß nun bieten ſich mir vor der Hand nur folgende Beiſpiele als Belege unſerer Wahrheit dar. Joſeph II. war Sohn der Maria Thereſia. — Cardanus ſagt, im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rouſſeau ſagt, im erſten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état u. ſ. w., und bringt dann ein allerliebſtes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiſte und Verfaſſerin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar ſeyn ſollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterariſche Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Daß Büffons Mutter eine ausgezeichnete Frau geweſen iſt, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in ſeiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moraliſchen Eigenſchaften mitnennt, iſt ein Irrthum, den entweder der Berichterſtatter begeht, oder der darauf beruht, daß ſeine Mutter zufällig den ſelben Charakter hatte, wie er und ſein Vater. Das Gegentheil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengeſetzten Charakter haben: daher konnten, im Oreſt und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerſtreit darſtellen, wobei der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen ſeinen

Vater aufträte, stupörend und zugleich fast lächerlich seyn. Dies beruht darauf, daß zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, welches der Wille ist, besteht, zwischen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und selbst diese noch bedingter Weise. Zwischen Mutter und Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehen, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von diesem Gesichtspunkt aus soll man die Nothwendigkeit des Salischen Gesetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: Our mother was a woman of singular merit*). Ueber Kants Mutter heißt es in der neuesten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war sie eine Frau von großem natürlichen Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau Goethe's Mutter gewesen, ist jetzt allbekannt. Wie viel ist nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von seinem Vater aber gar nicht: er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieses ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den Deutschen Dichtern gebürt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt Althof, in seiner 1798 erschienenen Biographie, mit diesen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen, nach der damaligen Studierart, versehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, daß er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen mußte, wenn er

*) Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

ein Mal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, daß sie kaum leserlich schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteste ihres Geschlechts geworden seyn; ob er gleich mehrmals eine starke Misbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben." — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im Englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem „Mutterwitz" überschriebenen Aufsatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung", vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „Bako's Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. — Boerhave's Mutter zeichnete sich durch medicinische Kenntnisse aus." — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, §. 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne derselben Mutter gleiche Geisteskräfte haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es seyn müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die Carracci, Joseph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier:

ich würde auch hinzuſetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in ſeinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, ſchimpflichen Obſkurantismus, ſich der Ehre, neben ſeinem vortrefflichen, untadelhaften und ſo höchſt ausgezeichneten Bruder, Auguſt Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obſkurantismus iſt eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menſchlichen Geiſt, die man daher nie verzeihen, ſondern Dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, Dies, unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben ſo oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die phyſiologiſchen Bedingungen des Genies Geſagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) iſt erfordert, ſondern auch ein ſehr energiſcher Herzſchlag, es zu animiren, d. h. ſubjektiv ein leidenſchaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies iſt das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieſes ſteht nur in deſſen kräftigſten Jahren auf ſeiner Höhe, und noch ſchneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die älteſten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten ſeyn: ſo war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere ſeyn. Aber nicht nur das Alter, ſondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder ſonſtige Geſundheitsſtörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher ſo überaus ſeltene Erſcheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig geſagt, iſt das Wegfallen aller ſoeben berührten Unterſchiede bei Zwillingen die Urſache der Quaſi-Identität ihres Weſens.

Wenn einzelne Fälle ſich finden ſollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geiſtig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; ſo ließe Dies ſich daraus erklären, daß dieſe Mutter ſelbſt einen phlegmatiſchen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entſprechende Energie des Blut-

umlaufs gehörig excitirt gewesen wäre; — ein Erforderniß, welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies Byrons Fall gewesen; da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter nirgends erwähnt finden. — Die selbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten seyn, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt seyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, die selbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, §. 306) hinzusetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität.“ Auch gehört hieher was Linné sagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis osten-

dit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer frühern Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten; so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von Außen als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen seyn möchte. Schon Plato hat so etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche seiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer, verschaffen; so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Ohne jedoch auf solche Utopische Pläne einzugehen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen seyn würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden. Imgleichen ließe sich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, ersprießlicher seyn würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen; zumal da über die Tugend das Urtheil gar schwierig

ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit desselben: hingegen über den Verstand können Die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachtheilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmälig deteriorirt, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nöthig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen Andern überlassend, auf unsern eigenthümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darstellen, welches, bei aller seiner Transscendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen

wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlaß vor seinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er, auf jede derselben, sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offen stehen; nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun hienach dem selben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen, auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen, beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur der selbe Wille mit dem selben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja, grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: „es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes". Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine

befriedigendere wird dennoch ſchwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu ſagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erſcheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die abſolute Freiheit beſteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen iſt: eine ſolche kommt daher nur dem Dinge an ſich zu, dieſes iſt aber gerade der Wille. Er iſt demnach in ſeiner Erſcheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er ſich als Ding an ſich entſchieden hat, iſt er frei. Sobald wir daher, wie hier geſchieht, an dieſes kommen, hört alle Erklärung mittelſt Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu ſagen: hier äußert ſich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches aber eben als ſolches grundlos iſt, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verſtändniß auf; weil all unſer Verſtehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung deſſelben beſteht.

Kapitel 44.

Metaphyſik der Geſchlechtsliebe.

Ihr Weiſen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's erſinnt und wißt,
Wie, wo und wann ſich Alles paart?
Warum ſich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weiſen, ſagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir ſo geſchah?

Bürger.

Dieſes Kapitel iſt das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenſeitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher ſie gewiſſermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerkſame

Leſer erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweiſungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter iſt man gewohnt hauptſächlich mit der Schilderung der Geſchlechtsliebe beſchäftigt zu ſehen. Dieſe iſt in der Regel das Hauptthema aller dramatiſchen Werke, der tragiſchen, wie der komiſchen, der romantiſchen, wie der klaſſiſchen, der Indiſchen, wie der Europäiſchen: nicht weniger iſt ſie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyriſchen Poeſie, und ebenfalls der epiſchen; zumal wenn wir dieſer die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civiliſirten Ländern Europas, jedes Jahr ſo regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, ſchon ſeit Jahrhunderten. Alle dieſe Werke ſind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielſeitige, kurze oder ausführliche Beſchreibungen der in Rede ſtehenden Leidenſchaft. Auch haben die gelungenſten Schilderungen derſelben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloiſe, der Werther, unſterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es ſei mit der leidenſchaftlichen Liebe wie mit den Geſpenſtern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte ſie geſehen; und ebenfalls Lichtenberg in ſeinem Aufſatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenſchaft beſtreitet und ableugnet; ſo iſt dies ein großer Irrthum. Denn es iſt unmöglich, daß ein der menſchlichen Natur Fremdes und ihr Widerſprechendes, alſo eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargeſtellt und von der Menſchheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunſtſchönes ſeyn kann:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

Boil.

Allerdings aber beſtätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewiſſen Umſtänden anwachſen kann zu einer Leidenſchaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rückſichten beſeitigt, alle Hinderniſſe mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, ſo daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn ſolche ſchlechterdings verſagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis exiſtiren nicht bloß im

Romane; sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Englischen und Französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl Derer, welche die selbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie Die, welche, gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Säligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat Jeder sie täglich vor Augen und, so lange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter ein Mal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist Plato, besonders „im Gastmahl" und im „Phädrus"; was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechische Knabenliebe. Das Wenige, was Rousseau im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenstandes, im dritten Abschnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe), ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§. 1347 fg.,

wird Jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überschwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung, angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigsten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind, und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwänglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen; so metaphysisch, ja transscendent, sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinn individualisirter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses fest haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und thätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten, störend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuscripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die werthvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer

nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lerm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Noth? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grethe*) finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmälig der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, warum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt, durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Daseyn und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transscendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu ertheilen, und wird andererseits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtseyn sich kund giebt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfniß, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtseyn zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtseyn doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon Mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit

großen Geſchenken, oder ſonſtigen Opfern, erkaufte Gunſt eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieſes beſtimmte Kind erzeugt werde, iſt der wahre, wenn gleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weiſe, wie er erreicht wird, iſt Nebenſache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindſamen, zumal aber die verliebten Seelen aufſchreien mögen, über den derben Realismus meiner Anſicht; ſo ſind ſie doch im Irrthum. Denn, iſt nicht die genaue Beſtimmung der Individualitäten der nächſten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihrer überſchwänglichen Gefühle und überſinnlichen Seifenblaſen? Ja, kann es, unter irdiſchen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entſpricht der Tiefe, mit welcher die leidenſchaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernſt, mit welchem ſie auftritt, und der Wichtigkeit, die ſie ſogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlaſſes beilegt. Nur ſofern man dieſen Zweck als den wahren unterlegt, erſcheinen die Weitläuftigkeiten, die endloſen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenſtandes, der Sache angemeſſen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Beſtimmtheit, iſt es, die ſich mittelſt jenes Treibens und Mühens ins Daſeyn drängt. Ja, ſie ſelbſt regt ſich ſchon in der ſo umſichtigen, beſtimmten und eigenſinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachſende Zuneigung zweier Liebenden iſt eigentlich ſchon der Lebenswille des neuen Individuums, welches ſie zeugen können und möchten; ja, ſchon im Zuſammentreffen ihrer ſehnſuchtsvollen Blicke entzündet ſich ſein neues Leben, und giebt ſich kund als eine künftig harmoniſche, wohl zuſammengeſetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnſucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verſchmelzung zu einem einzigen Weſen, um alsdann nur noch als dieſes fortzuleben; und dieſe erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die ſich vererbenden Eigenſchaften Beider, zu Einem Weſen verſchmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, iſt die gegenſeitige, entſchiedene und beharrliche Abneigung zwiſchen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß was ſie zeugen könnten nur ein übel organiſirtes, in ſich diſharmoniſches, unglückliches Weſen ſeyn würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn

darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von Beiden: jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäß, welche in den Bastarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eines und dasselbe: die Erstere ist explicite was die Letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender Englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaaßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austheilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Αφροδιτη πανδημος und ουρανια bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger

seyn, je individualisirter sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Theile und Eigenschaften, ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfniß des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspecies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Αφροδιτη πανδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehen, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maaß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive eben so über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen, großen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in Jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft be-

stehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden seyn. Der Grund hievon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen, wo sie dann über jenes Alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. — Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig seyn und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er Das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genom-

men) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, als wo seine Rolle am bedeutendesten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniß herabsinkt. Demgemäß wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stämpel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des

Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speciell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um, dem überall souveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigste zu dienen, wenn gleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig seyn würde; daher ist er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen

Besitz ihm ein überschwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Daseyn gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtseyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Plato sehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονεστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplicirten Oekonomie obliegen. Sie Alle leitet sicherlich ein

Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den innern oder subjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Instinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, stellt sich uns, bei den vom Instinkt stark beherrschten Thieren, namentlich den Insekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des subjektiven Nervensystems über das objektive oder Cerebral-System dar; woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, Wunsch erregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen Wahn getrieben werden: und dies wird der physiologische Hergang bei allem Instinkt seyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er wenigere Instinkte hat, als die Thiere, und daß selbst diese wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet; Dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier, ihrem Instinkt gemäß, in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes

sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben so viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern um; sie hingegen hängt fest dem Einen an: denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, sich den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu seyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Specielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philosophischen Werke figuriren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das Alter. Im Ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menstruirtes

Weib erregt unſern Abſcheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar iſt die hiebei uns unbewußt leitende Abſicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geſchlecht in dem Maaße, als es ſich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichſten Periode entfernt. — Die zweite Rückſicht iſt die der Geſundheit: akute Krankheiten ſtören nur vorübergehend, chroniſche, oder gar Kacherien, ſchrecken ab; — weil ſie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rückſicht iſt das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung iſt. Nächſt Alter und Krankheit ſtößt nichts uns ſo ſehr ab, wie eine verwachſene Geſtalt: ſogar das ſchönſte Geſicht kann nicht dafür entſchädigen; vielmehr wird ſelbſt das häßlichſte, bei geradem Wuchſe, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältniß des Skeletts am ſtärkſten, z. B. eine verkürzte, geſtauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls iſt. Hingegen kann ein auffallend ſchöner Wuchs alle Mängel erſetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den alle auf die Kleinheit der Füße legen; er beruht darauf, daß dieſe ein weſentlicher Charakter der Gattung ſind, indem kein Thier Tarſus und Metatarſus zuſammengenommen ſo klein hat, wie der Menſch, welches mit dem aufrechten Gange zuſammenhängt: er iſt ein Plantigrade. Demgemäß ſagt auch Jeſus Sirach (26, 23: nach der verbeſſerten Ueberſetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut iſt und ſchöne Füße hat, iſt wie die goldenen Säulen auf den ſilbernen Stühlen.“ Auch die Zähne ſind uns wichtig; weil ſie für die Ernährung weſentlich und ganz beſonders erblich ſind. — Die vierte Rückſicht iſt eine gewiſſe Fülle des Fleiſches, alſo ein Vorherrſchen der vegetativen Funktion, der Plaſticität; weil dieſe dem Fötus reichliche Nahrung verſpricht: daher ſtößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Buſen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geſchlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zuſammenhange ſtehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verſpricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unſern Widerwillen: die Urſache iſt, daß dieſe Beſchaffenheit auf Atrophie des Uterus, alſo auf Unfruchtbarkeit deutet;

welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Marillen, ist sehr wesentlich, als specifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Species ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im Ganzen läßt sich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Muth des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigenthümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann; dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. s. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen

unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisiren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie *nicht* vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: ehe noch könnte überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. *er* roh, kräftig und beschränkt, *sie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder er gar genial und gelehrt, *sie* eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die *Charakter-Eigenschaften* des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die *intellektuellen* Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der

Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche Verliebtheit erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die absoluten Rücksichten, d. h. solche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den relativen, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigiren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen relativen Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu seyn, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im Wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in Einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherm Grade vorhanden, als im Andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch Eines als das

Andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisirt werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist dem zu Folge erfordert, daß der bestimmte Grad *seiner* Mannheit dem bestimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entspreche; damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und eben so jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern *relativen* Rücksichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seelen reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß Jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: eben so das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist; so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine

Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versâ: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher seyn, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein; so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zum Grunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den von diesem Weibe zu ertheilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwan um sich in der Gesellschaft besser zu präsentiren; so wird, in der Regel, die Nachkommenschaft die Thorheit büßen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäusen, oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze, oder braune Haut hat, wie unsere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen ist, und es also keine weiße Rasse giebt, so viel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen, und, wie diese, im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch, im Laufe der Jahrtausende, weiß. Die Zigeuner, ein Indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen *). In

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Paterga, Bd. 2, §. 92 der ersten Auflage.

der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück; die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Theil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papagaiengesichtern: eben so ist es rücksichtlich aller übrigen Theile. Menschen von übermäßig schlankem, lang gestreckten Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maaß als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als Andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits das Selbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Theile getäuscht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Theilen, legt, — Alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und so in allem Uebrigen. —

Bewußtseyn von dem Allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt seyn kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig seyn könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditirt in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Kupido, unablässig thätig, spekulirend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesammtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtseyn also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüthen einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen gesehen, daß die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisirung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche seyn kann, daß, zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung, das eine die ganz specielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschließlich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, daß sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im speciellen Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der bloße Geschlechtstrieb, weil er, ohne Individualisirung, auf Alle gerichtet ist und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisirung, und mit ihr die Intensität der Verliebtheit, einen so hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben selbst seinen Werth verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit anwächst, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn, oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwänglichen Leidenschaft zum Grunde liegenden unbewußten Rücksichten müssen, außer den oben nachgewiesenen, noch andere seyn, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der Wille des Mannes und der Intellekt des Weibes eine specielle Angemessenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem genau bestimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange ergriffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen,

was bloß einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehende Drang des künftigen, hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Daseyn zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, Alles außer sich gering achtende Leidenschaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beischlaf mit diesem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgesehen sei, geht daraus hervor, daß auch diese hohe Leidenschaft, so gut wie jede andere, im Genuß erlischt, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erlischt auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konstitutionsfehlern entspringen kann), der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; eben so, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das selbe metaphysische Lebensprincip zum Daseyn strebt; wobei kein anderer Trost ist, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen steht.

Dem Theophrastus Paracelsus, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeschwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in seiner desultorischen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinschrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deos (De vita longa, I, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines

bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Säligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies also giebt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in transscendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des Petrarka, der Stoff zu den St. Preux', Werthern und Jakopo Ortis', die außerdem nicht zu verstehen, noch zu erklären seyn würden. Denn auf etwanigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthschätzung derselben nicht beruhen; schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist; wie dies Petrarka's Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu sehen, welchen Werth sie für ihn, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehen die großen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

Who ever lov'd, that lov'd not at first sight? *)
Shakespeare, As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas. (Damit Einer liebe, ist es nicht nöthig, daß viel Zeit verstreiche, daß er Ueberlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur, daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Uebereinstimmung gegenseitig zusammentreffe, oder Das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Einfluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäß ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transscendenter Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren speciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher ist Eifersucht so quaalvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. — In der „großen Zenobia" des Calderon ist im zweiten Akt eine Scene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.

(Himmel! also Du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, u. s. w.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes, auch noch so wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. — Eben so finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem: sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wann die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer

bemächtigt hat. Es ſcheint ſogar, als ob ſie dabei einer höheren Berechtigung ſich bewußt zu ſeyn glaubten, als die Intereſſen der Individuen je verleihen können; eben weil ſie im Intereſſe der Gattung handeln. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht Chamforts Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer ſich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachſicht zu verweiſen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die ſelbe Schuld bei allen Anweſenden vorausſetzt. — Der größte Theil des Dekameron erſcheint, von dieſem Geſichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Intereſſen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterſchiede und alle ähnlichen Verhältniſſe, wann ſie der Verbindung leidenſchaftlich Liebender entgegenſtehen, beſeitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der ſeine, endloſen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend ſolche Menſchenſatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläſt. Aus dem ſelben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenſchaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und ſelbſt der ſonſt Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauſpiele und im Roman ſehen wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Intereſſe der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht ſind. Denn das Streben der Liebenden ſcheint uns um ſo viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenſtehende, wie die Gattung bedeutender iſt, als das Individuum. Demgemäß iſt das Grundthema faſt aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit ſeinen Zwecken, welche dem perſönlichen Intereſſe der dargeſtellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derſelben zu untergraben drohen. In der Regel ſetzt er es durch, welches, als der poetiſchen Gerechtigkeit gemäß, den Zuſchauer befriedigt; weil dieſer fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Indivi-

duen weit vorgehen. Daher verläßt er, am Schluß, die sieggekrönten Liebenden ganz getroſt, indem er mit ihnen den Wahn theilt, ſie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches ſie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorſorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Luſtſpielen hat man verſucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Koſten der Zwecke der Gattung, durchzuſetzen: allein da empfindet der Zuſchauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch geſicherten Vortheile der Individuen nicht getröſtet. Als Beiſpiele dieſer Art fallen mir ein Paar ſehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerſpielen mit Liebeshändeln gehen meiſtens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenſtein, Braut von Meſſina u. a. m.

Das Verliebtſeyn eines Menſchen liefert oft komiſche, mitunter auch tragiſche Phänomene; Beides, weil er, vom Geiſte der Gattung in Beſitz genommen, jetzt von dieſem beherrſcht wird und nicht mehr ſich ſelber angehört: dadurch wird ſein Handeln dem Individuo unangemeſſen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtſeyns, ſeinen Gedanken einen ſo poetiſchen und erhabenen Anſtrich, ſogar eine transſcendente und hyperphyſiſche Richtung giebt, vermöge welcher er ſeinen eigentlichen, ſehr phyſiſchen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren ſcheint, iſt im Grunde Dieſes, daß er jetzt vom Geiſte der Gattung, deſſen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffende ſind, beſeelt iſt, um, in deſſen ſpeciellem Auftrag, die ganze Exiſtenz einer indefinit langen Nachkommenſchaft, von dieſer individuell und genau beſtimmten Beſchaffenheit, welche ſie ganz allein von ihm als Vater und ſeiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine ſolche, nie zum Daſeyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieſes Daſeyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von ſo transſcendenter Wichtigkeit zu handeln, iſt es, was den Verliebten ſo hoch über alles Irdiſche, ja über ſich ſelbſt emporhebt und ſeinen ſehr phyſiſchen Wünſchen eine ſo hyperphyſiſche Einkleidung giebt, daß die Liebe

eine poetiſche Epiſode ſogar im Leben des proſaiſcheſten Menſchen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung ſich objektivirenden Willens ſtellt, im Bewußtſeyn des Verliebten, ſich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Seligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit dieſem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchſten Graden der Verliebtheit wird nun dieſe Chimäre ſo ſtrahlend, daß, wenn ſie nicht erlangt werden kann, das Leben ſelbſt allen Reiz verliert und nunmehr ſo freudenleer, ſchaal und ungenießbar erſcheint, daß der Ekel davor ſogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines ſolchen Menſchen iſt in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieſer hat ſo ſehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn ſolcher in erſterer Eigenſchaft nicht wirkſam ſeyn kann, er verſchmäht, es in letzterer zu ſeyn. Das Individuum iſt hier ein zu ſchwaches Gefäß, als daß es die, auf ein beſtimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnſucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In dieſem Fall iſt daher der Ausgang Selbſtmord, bisweilen doppelter Selbſtmord beider Liebenden; es ſei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnſinn eintreten ließe, welcher dann mit ſeinem Schleier das Bewußtſeyn jenes hoffnungsloſen Zuſtandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieſer Arten die Realität des Dargeſtellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenſchaft bisweilen einen tragiſchen Ausgang, ſondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft ſo ſehr mit der perſönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß ſie ſolche untergraben, indem ſie mit ſeinen übrigen Verhältniſſen unvereinbar ſind und den darauf gebauten Lebensplan zerſtören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältniſſen iſt die Liebe oft im Widerſpruch, ſondern ſogar mit der eigenen Individualität, indem ſie ſich auf Perſonen wirft, welche, abgeſehen vom Geſchlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abſcheu ſeyn würden. Aber ſo ſehr viel mächtiger iſt der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenſchaften die

Augen ſchließt, Alles überſieht, Alles verkennt und ſich mit dem Gegenſtande ſeiner Leidenſchaft auf immer verbindet: ſo gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, ſobald der Wille der Gattung erfüllt iſt, verſchwindet und eine verhaßte Lebensgefährtinn übrig läßt. Nur hieraus iſt es erklärlich, daß wir oft ſehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden ſehen, und nicht begreifen, wie ſie eine ſolche Wahl haben treffen können. Dieſerhalb ſtellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann ſogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler ſeiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeſchreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art *).

Denn im Grunde ſucht er nicht ſeine Sache, ſondern die eines Dritten, der erſt entſtehen ſoll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er ſucht ſeine Sache. Aber gerade dieſes Nicht-ſeine-Sache-ſuchen, welches überall der Stämpel der Größe iſt, giebt auch der leidenſchaftlichen Liebe den Anſtrich des Erhabenen und macht ſie zum würdigen Gegenſtande der Dichtung. — Endlich verträgt ſich die Geſchlechtsliebe ſogar mit dem äußerſten Haß gegen ihren Gegenſtand; daher ſchon Plato ſie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieſer Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenſchaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her **).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher ſich dann entzündet, geht bisweilen ſo weit, daß er ſie ermordet und darauf ſich ſelbſt. Ein

*) Ich frag' nicht, ich ſorg' nicht,
Ob Schuld in dir iſt:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du biſt.
**) Ich liebe und haſſe ſie.

Paar Beiſpiele dieſer Art pflegen ſich jährlich zu ereignen: man wird ſie in den Zeitungen finden. Ganz richtig iſt daher der Goethe'ſche Vers:

Bei aller verſchmähten Liebe! beim hölliſchen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich's fluchen könnte!

Es iſt wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die ſich an ſeinem Leiden weidet, als Grauſamkeit bezeichnet. Denn er ſteht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Inſtinkt der Inſekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, ſeinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzuſetzen: er kann nicht davon laſſen. Nicht Einen, ſondern ſchon manchen Petrarka hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Feſſel, wie einen Eiſenblock am Fuß, ſein Leben hindurch ſchleppen mußte und in einſamen Wäldern ſeine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein; ſo daß von ihm Goethe's ſchöner Vers gilt:

Und wenn der Menſch in ſeiner Quaal verſtummt,
Gab mir ein Gott, zu ſagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den ſchützenden Genien der Individuen, iſt ihr Verfolger und Feind, ſtets bereit das perſönliche Glück ſchonungslos zu zerſtören, um ſeine Zwecke durchzuſetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen iſt bisweilen das Opfer ſeiner Launen geworden: ein Beiſpiel dieſer Art führt uns Shakeſpeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unſers Weſens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung, im Kupido perſonifizirt, einem, ſeines kindiſchen Anſehns ungeachtet, feindſäligen, grauſamen und daher verſchrienen Gott, einem kaprizioſen, despotiſchen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menſchen:

συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser tritt, in der Regel, erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorspiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armuth, und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischen und unendlichen Streben, für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarka's Leidenschaft befriedigt worden; so wäre von Dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit seyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe

geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) sagt das Spanische Sprichwort. — Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern, geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch seyn mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher, bei seiner Verheirathung, auf Geld, statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath seiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hinansetzung aller Konvenienzrücksichten, allein nach seinem instinktiven Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte, bei Abschließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so: denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand giengen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch, oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äußeren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt,

daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt, wann die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, daß die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen, in Rücksicht auf das zu Erzeugende, die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst, als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, läßt sich in Folgendem resumiren.

Es hat sich ergeben, daß die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Antheil beruht, welchen der Mensch an der speciellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechts nimmt. Dieser überaus merkwürdige Antheil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem innersten Zuge und Triebe unsers Wesens entspringende Antheil könnte nicht so unvertilgbar vorhanden seyn und so große Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Interesse an der speciellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft, ausmacht, ist Jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt; daher sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt wird; auch wird diesem Interesse, wann es

ſich ſtark und entſchieden ausgeſprochen hat, jedes bloß die eigene Perſon betreffende nachgeſetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch alſo bezeugt der Menſch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Dieſem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen ſeiner Auserkorenen und iſt bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil ſein unſterblicher Theil es iſt, der nach ihr verlangt; nach allem Sonſtigen immer nur der ſterbliche. — Jenes lebhafte, oder gar inbrünſtige, auf ein beſtimmtes Weib gerichtete Verlangen iſt ſonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerſtörbarkeit des Kerns unſers Weſens und ſeines Fortbeſtandes in der Gattung. Dieſen Fortbeſtand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, iſt ein Irrthum, der daraus entſpringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung ſich nichts weiter denkt, als das künftige Daſeyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identiſcher Weſen, und dies wieder, weil man, von der nach Außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Geſtalt der Gattung, wie wir dieſe anſchaulich auffaſſen, und nicht ihr inneres Weſen in Betracht zieht. Dieſes innere Weſen aber gerade iſt es, was unſerm eigenen Bewußtſeyn, als deſſen Kern, zum Grunde liegt, daher ſogar unmittelbarer, als dieſes ſelbſt iſt und, als Ding an ſich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identiſche iſt in allen Individuen, ſie mögen neben, oder nach einander daſeyn. Dieſes nun iſt der Wille zum Leben, alſo gerade Das, was Leben und Fortdauer ſo dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verſchont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem beſſern Zuſtande bringen, als ſein gegenwärtiger iſt: mithin iſt ihm, mit dem Leben, das beſtändige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von dieſem es zu befreien, iſt der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille ſich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Daſeyn in derſelben aufgiebt. Für Das, was er ſodann iſt, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Data zu ſolchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu ſeyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, deſſen Etymologie in der Anmerkung zum

Schluſſe des 41. Kapitels gegeben worden. Es iſt der Punkt, welcher aller menſchlichen Erkenntniß, eben als ſolcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieſer letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinſchauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage deſſelben beſchäftigt, alle Kräfte anſtrengend, die endloſen Bedürfniſſe zu befriedigen und das vielgeſtaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieſes geplagten, individuellen Daſeyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehen wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich, furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. Dieſe Betrachtung greift nun ſchon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorſtehenden Kapitel.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ πῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;

Πεφευγα· χ' ἁληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.
Soph.

Auf Seite 618 habe ich der Päderaſtie beiläufig erwähnt und ſie als einen irre geleiteten Inſtinkt bezeichnet. Dies ſchien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über dieſe Verirrung mich in derſelben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch deſſen Löſung entdecken laſſen. Dieſe ſetzt das vorſtehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf daſſelbe zurück, gehört alſo zur Vervollſtändigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundanſicht.

An sich selbst betrachtet nämlich stellt die Päderastie sich dar als eine nicht bloß widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon: wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Schaam öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller, mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter sammt und sonders voll davon: nicht ein Mal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Sympostion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. Cicero sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten: denn bei den Alten ist Alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehen wir alle Länder dieses Welttheils, und zwar von den frühesten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu

verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger, als die Islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im Christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maaßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maaße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesstrafen, nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehen wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht entziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber diesen Thatbestand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laster bewenden zu lassen, wäre freilich leicht, ist jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; sondern,

meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforſchen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächſt das ſich darſtellende und zu erklärende Phänomen, nebſt der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas ſo von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigſten und angelegenſten Zweck Entgegentretendes aus der Natur ſelbſt hervorgehen ſollte, iſt ein ſo unerhörtes Paradoxon, daß deſſen Erklärung ſich als ein ſchweres Problem darſtellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimniſſes löſen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Ariſtoteles in Polit., VII, 16. — Daſelbſt ſetzt er auseinander, erſtlich: daß zu junge Leute ſchlechte, ſchwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß das Selbe von den Erzeugniſſen der zu alten giebt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καθαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασθενη (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieſerhalb Ariſtoteles als Regel für den Einzelnen, das ſtellt Stobäos als Geſetz für die Gemeinſchaft auf, am Schluſſe ſeiner Darlegung der peripatetiſchen Philoſophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισθαι, ατελη γαρ γιγνεσθαι, κατ' αμφοτερας τας ηλικιας, και τελειως ασθενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Ariſtoteles ſchreibt daher vor, daß, wer 54 Jahr alt iſt, keine Kinder mehr in die Welt ſetzen ſoll; wiewohl er den Beiſchlaf noch immer, ſeiner Geſundheit, oder ſonſt einer Urſache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkſtelligen ſei, ſagt er nicht: ſeine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in ſolchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuſchaffen ſind; da er dieſen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerſeits kann die der Vorſchrift des Ariſtoteles zum Grunde liegende Thatſache

nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundsatz natura non facit saltus zufolge, konnte sie die Saamenabsonderung des Mannes nicht plötzlich einstellen; sondern auch hier, wie bei jedem Absterben, mußte eine allmälige Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieser nun aber würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurzlebende Menschen in die Welt setzen. Ja, sie thut es nur zu oft: die in späterm Alter gezeugten Kinder sterben meistens früh weg, erreichen wenigstens nie das hohe Alter, sind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, schwach, und die von ihnen Erzeugten sind von ähnlicher Beschaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter gesagt ist, gilt eben so von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus; wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind: nur solche will sie. Ja, sie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Species. Demnach sehen wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Gesetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniß. Auf gewaltsame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Aristoteles angedeutete, konnte sie, ihrem Wesen zufolge, unmöglich rechnen, und eben so wenig darauf, daß die Menschen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu später Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüste zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf Beides also konnte, in einer so wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen lassen. Jetzt blieb ihr nichts Anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu diesem Zweck nun aber mußte sie ihr beliebtes Werkzeug, den Instinkt, welcher, wie in vorstehendem Kapitel gezeigt, das so wichtige Geschäft der Zeugung überall leitet und dabei so seltsame Illusionen schafft, auch hier in ihr Interesse ziehen; welches nun aber hier nur dadurch geschehen konnte, daß sie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck.

Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Species, schon von Weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel, eine päderastische Neigung sich leise und allmälig ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maaße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermuthigt, leicht zum Laster führen, welches dann, in Folge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehen demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast Jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan drei Hundert, welche jenen Hang spüren, höchstens Einer so schwach und hirnlos seyn wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und der vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird. — Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen

Alter ist sie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn ein Mal eine Ausnahme hievon vorkommt; so glaube ich, daß es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft seyn kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten, leider nicht seltenen Knaben ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal den Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὑψὲ γεγονὼς, καὶ παρ' ὥραν τῷ βίῳ, νοθος καὶ σκοτιος, ἐξελαυνει τον γνησιον ἐρωτα καὶ πρεσβυτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehen, nicht den Mars, Apollo, Bachus, Merkur. — Inzwischen kann im Orient der in Folge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen: eben so in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien, wie Kalifornien u. s. w. — Dem entsprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, eben so wohl wie das durch Alter depravirte, nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist, wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr, außer den oben genannten Motiven, die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich, daß, während das in Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer

Uebel. Es iſt nämlich ein Phänomen der abſterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen: und wiewohl ſie alle Beide aus moraliſchen Gründen pauſiren ſollten; ſo war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moraliſche bei ihrem Treiben nicht in Anſchlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Geſetze, in die Enge getriebene Natur, mittelſt Verkehrung des Inſtinkts, zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte ſagen, ſie bauete ſich eine Eſelsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da iſt ſie, wie wir geſehen haben, nicht ſkrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geiſt, in welchem ſie hier verfährt, iſt der ſelbe, in welchem ſie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erſtechen: denn in beiden Fällen greift ſie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen: ſie führt den Geſchlechtstrieb irre, um ſeine verderblichſten Folgen zu vereiteln.

Meine Abſicht bei dieſer Darſtellung iſt zunächſt die Löſung des oben dargelegten auffallenden Problems geweſen; ſodann aber auch die Beſtätigung meiner, im vorſtehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geſchlechtsliebe der Inſtinkt die Zügel führt und Illuſionen ſchafft, weil der Natur das Intereſſe der Gattung allen andern vorgeht, und daß Dies ſogar bei der hier in Rede ſtehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geſchlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung ſich ergeben, wiewohl ſie, in dieſem Fall, bloß negativer Art ſind, indem die Natur dabei prophylaktiſch verfährt. Dieſe Betrachtung wirft daher auf meine geſammte Metaphyſik der Geſchlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber iſt durch dieſe Darſtellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche, bei aller ihrer Seltſamkeit, doch neues Licht auf das innere Weſen, den Geiſt und das Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es ſich dabei nicht um moraliſche Verwarnung gegen das Laſter, ſondern um das Verſtändniß des Weſens der Sache gehandelt. Uebrigens iſt der wahre, letzte, tief metaphyſiſche Grund der Verwerflichkeit der

Päderaſtie dieſer, daß, während der Wille zum Leben ſich darin bejaht, die Folge ſolcher Bejahung, welche den Weg zur Erlöſung offen hält, alſo die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeſchnitten iſt. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieſer paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen ſo ſorgfältig verhehlten Philoſophie jetzt ſehr deconcertirten Philoſophieprofeſſoren eine kleine Wohlthat zufließen laſſen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verläumdung, daß ich die Päderaſtie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45 *).

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben ſich bloß darſtellte als Trieb zur Selbſterhaltung; ſo würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erſcheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer ſeyn. Die Mühen und Sorgen eines ſolchen Lebens würden nicht groß, mithin das Daſeyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben ſchlechthin und auf alle Zeit will, ſtellt er ſich zugleich dar als Geſchlechtstrieb, der es auf eine endloſe Reihe von Generationen abgeſehen hat. Dieſer Trieb hebt jene Sorgloſigkeit, Heiterkeit und Unſchuld, die ein bloß individuelles Daſeyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtſeyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an ſeltenen Ausnahmen ſehen, freiwillig unterdrückt wird; ſo iſt dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über daſſelbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine ſchmerzliche Gewalt geſchehen, die jenes ſich ſelber anthut. Iſt es aber geſchehen; ſo wird dem Bewußtſeyn jene Sorgloſigkeit und Heiterkeit des bloß indivi-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 60 des erſten Bandes.

duellen Daseyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigsten aller Triebe und Wünsche knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseyns, also die Durchführung des Lebens, mit allen seinen Lasten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein steter Kampf gegen die Noth. Demnach sucht Jeder durch und davon zu kommen, so gut es gehen will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahirt? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wollust. Also dafür, daß der Eine diese genossen hat, muß der Andere leben, leiden und sterben. Inzwischen wissen wir und sehen hier darauf zurück, daß die Verschiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt ist, welche ich in diesem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonst wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menschen, mit seiner endlosen Mühe, Noth und Leiden, ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsaktes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unser Daseyn eine Verschuldung enthält? — Allerdings aber sind wir, gegen den periodisch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen successiv alle Leiden und Freuden des Lebens; sodaß uns keine entgehen kann: dies eben ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei ist also die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin festhält, eigentlich illusorisch: aber eben so illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man

objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlseyn will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für Andere, für Alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Quaal das Verbrechen, und das Verbrechen die Quaal herbei: Gräuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im 5. Kapitel des dritten Buches, unter der Randglosse: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist. Selbst Plinius, der Heide, sagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererseits, was treiben und singen, in Goethe's „Faust", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was docirt ebendaselbst (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Faust), vor der versammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Daseyn das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Daseyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; ist es das Werk eines ursprünglich blinden Willens, dessen glücklichste Entwickelung die ist, daß er zu sich selbst komme, um sich

selbst aufzuheben; so muß der jenes Daseyn perpetuirende Akt gerade so aussehen, wie er aussieht.

Hinsichtlich auf die erste Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Theile erstreckt, obschon diese, gleich allen übrigen, angeboren sind. Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Erscheinung, Objektivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen dawäre, könnte er sich nicht schämen.

Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthsel. Nämlich, die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannichfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies Alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsakt. In diesem Akt also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Es ist, in dieser Hinsicht, sogar beachtenswerth, daß er selbst auch schlechthin „der Wille" genannt wird, in der sehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen seyn." Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben: er ist das Wort, zum Räthsel. Demgemäß ist er verstanden unter dem „Baum der Erkenntniß": denn nach der Bekanntschaft mit ihm gehen Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron sagt:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known *).
D. Juan, I, 128.

Nicht weniger entspricht dieser Eigenschaft, daß er das große αρρητον, das öffentliche Geheimniß ist, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall sich, als die Hauptsache, von selbst versteht und daher den Gedanken Aller stets gegenwärtig ist, weshalb auch die leiseste Anspielung darauf

*) Vom Baum der Erkenntniß ist gepflückt worden: — Alles ist bekannt.

augenblicklich verstanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt spielt, indem überall Liebesintriguen einerseits betrieben und andererseits vorausgesetzt werden, ist der Wichtigkeit dieses punctum saliens des Welteies ganz angemessen. Das Belustigende liegt nur in der steten Verheimlichung der Hauptsache.

Aber nun seht, wie der junge, unschuldige, menschliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerst bekannt wird, erschrickt über die Enormität! Der Grund hievon ist, daß auf dem weiten Wege, den der ursprünglich erkenntnißlose Wille zu durchlaufen hatte, ehe er sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen, Intellekt steigerte, er sich selber so entfremdet wurde, daß er seinen Ursprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unschuldigen Erkennens aus, sich darüber entsetzt.

Da nun also der Brennpunkt des Willens, d. h. die Konzentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisirte Wille, also der Mensch und das Thier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtstheile macht.

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, ist beim Thiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur Besinnung. Zur Besinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe seiner Vollkommenheit und seiner Bedürfnisse, welche Hand in Hand gehen, der Fall ist; sondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allseitigen Uebersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseyns überhaupt. Wirklich ist das Leben jeder Thierspecies, die Jahrtausende ihrer Existenz hindurch, gewissermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es ist bloßes Bewußtseyn der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem

Sinne ist es anzusehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier sehen wir, beiläufig, am deutlichsten, daß überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtseyn, zunächst und unmittelbar bloß die Gegenwart ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. i. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von Neuem anhebender Thierreihen auf dem selben Planeten geschieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich Letztere, in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtseyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

Kapitel 46*).

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 56—59 des ersten Bandes. Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der Parerga und Paralipomena.

Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche gränzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unabläßiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseyns selbst, den Tod im Prospekt. Alles im Leben giebt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübsälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da,

um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also Das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori nothwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich Alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast," spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qnaal als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund

und Boden, auf dem sie sämmtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong *).

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehen; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazuseyn aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlseyn hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach so langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Eben so werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Daseyn dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Nothwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen seyn. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei:

denn schon das bloße Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento *).

Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, hebt ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlseyn meine frühern Leiden ungeschehen. Wenn daher des Uebels auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Daseyn desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte; u. s. f. Ueberaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature,—'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew—
Disease, death, bondage—all the woes we see—
And worse, the woes we see not—which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new **).

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck seyn und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern dawären, etwan

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Quaal werth.

**) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängniß, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser gränzenlose Upas, dieser Alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Daseyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüße und das Wohlseyn in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht seyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind, uud wir, mit Einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten. Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die συλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoische Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtseyn auf alle und Verschmähen von Allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend seyn, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern seyn muß;

wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!“ und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung, und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seines Gleichen, welche aus seinem gränzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sichern Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch seyn mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich Alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monde fei soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtseyn entschieden vorzuziehen wäre; so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu seyn. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu seyn, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß Beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht seyn sollte; so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem seyn: vielmehr würde ihr Daseyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem; indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen stets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt; so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseyns in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil dasei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daseyns ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen seyn kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und

Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Noth, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Daseyn selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Lessing den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion seyn, worauf aber Jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nöthig hätte." Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Daseyn, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Daseyn gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Daseyn eine Strafe und Buße ist; — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall

(obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Aveſta entlehnt: Bun-Deheſch, 15) iſt das Einzige im A. T., dem ich eine metaphyſiſche, wenngleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehen kann; ja, er iſt es allein, was mich mit dem A. T. ausſöhnt. Nichts Anderem nämlich ſteht unſer Daſeyn ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimiſtiſchen des Alten Teſtaments ſehr fremd iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne dieſen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſeyn ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen; ſo blicke man auf das Leiden, welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Chriſtenthum unſer Daſeyn in dieſem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luther's Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateiniſch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideò panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geſchrieen über das Melancholiſche und Troſtloſe meiner Philoſophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, ſtatt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch ſchon etwas Höllenartiges ſei: wer aber dieſes leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen, welche nur dadurch beſtehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tauſend anderer und ſeine Selbſterhaltung eine Kette von Martertoden iſt, wo ſodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächſt, welche daher im Menſchen ihren höchſten Grad erreicht und einen um ſo höheren, je intelligenter er iſt, — dieſer Welt hat man das Syſtem des Optimismus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren

wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. f. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu seyn ist ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinandergehalten seien, auch nicht Alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieses und alles Aehnliche sind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen; — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert seyn, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maaße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponirt seyn, Hallelujahs anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in seiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübsälige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Hume's sind so lesenswerth, wie sie in

Deutschland heut zu Tage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer, sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat Hamann übersetzt, Kant hat die Uebersetzung durchgesehen und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen Optimismus hingegen ist Leibnitz, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Locke's, welchem er hier mit eben so wenig Glück sich entgegenstellt, wie, durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Newton. Gegen diese Leibnitz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Vernunft ganz speciell gerichtet und hat zu ihr ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältniß; wie zu Locke und Hume das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heut zu Tage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den Leibnitz, mit seinen Flausen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits Kanten möglichst gering zu schätzen und bei Seite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man Jüdische Mythologie für Philosophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umstände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akkreditirten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser Leibnitz! — Auf diesen also

zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft, kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens so oft wiederholte, lahme Erklüse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie seyn mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Newton entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht

auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand gerathen werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerstören müssen; wie dies auf dem unserigen wenigstens schon drei Mal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haity, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine, schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod u. s. w., welche Millionen Menschen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht; daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Noth und Anstrengung über demselben balancirend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberschuß der Keime, dafür gesorgt seyn, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt noch seyn soll. W. z. b. w. — Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerthen Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu Theil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck seines Daseyns; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Christenthum thun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftsbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christenthum unvereinbar sei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutscher Tintenklierer gegenüber, so gern lobe, entschieden höher als Rousseau stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daseyns, davon er tief durchdrungen ist; 2) die von der strengen Necessitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Locke'schen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell seyn könne; während Rousseau alles Dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen, protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaire's, mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räson-

nement, zu Gunsten des Optimismus, polemisirt, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philosophie Rousseau's ist Dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegränzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Civilisation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen Byron gethan, in seinem unsterblichen Meisterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schließlich, zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche großer Geister aller Zeiten in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen; so würde der Anführungen kein Ende seyn; da fast jeder derselben seine Erkenntniß des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der Christlichen und Hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerst von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei; welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις ὁσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht hiſtoriſcher Verwandſchaft, ſondern moraliſcher Identität der Sache iſt es beizumeſſen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du biſt zum Dulden geboren: alſo dulde, leide und ſchweig.“ Und dem ſelben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in deſſen Leben berichtet) ſchon früh die Gewohnheit angenommen, ſeinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, ſondern der Betrübniß zu begehen, und an demſelben die Bibelſtelle zu leſen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in ſeines Vaters Hauſe hieß: es ſei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abſchreiben zu lang iſt die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato dieſen weiſeſten der Sterblichen ſagen läßt, daß der Tod, ſelbſt wenn er uns auf immer das Bewußtſeyn raubte, ein wundervoller Gewinn ſeyn würde, da ein tiefer, traumloſer Schlaf jedem Tage, auch des beglückteſten Lebens, vorzuziehen ſei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.

(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors. Etymologicum magnum, voce βιος. auch Eustath. ad Iliad., I; p. 31.)

Berühmt iſt der ſchöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
Μηδ' ειδειν αυγας οξεος ἡελιου·
Φυντα δ' ὁπως ωκιστα πυλας Αἰδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.

(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.

Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
κᾳ λογον· το δ' επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.

(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon Homer gesagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνειει τε και ἑρπει.

(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakspeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,

And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die.*)

Endlich Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be.**)

Keiner jedoch hat dieſen Gegenſtand ſo gründlich und erſchöpfend behandelt, wie, in unſern Tagen, Leopardi. Er iſt von demſelben ganz erfüllt und durchdrungen: überall iſt der Spott und Jammer dieſer Exiſtenz ſein Thema, auf jeder Seite ſeiner Werke ſtellt er ihn dar, jedoch in einer ſolchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit ſolchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

*) O, könnte man im Schickſalsbuche leſen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin erſehn, und wie Veränderung
Bald dieſen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es ſäh! und wär's der frohſte Jüngling,
Der, ſeines Lebens Lauf durchmuſternd,
Das Ueberſtandene, das Drohende erblickte, —
Er ſchlüg' es zu, und ſetzt' ſich hin, und ſtürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden geſehen haben; überzähle die Tage, die von Angſt frei geweſen: und wiſſe, daß, was immer du geweſen ſeyn magſt, es etwas Beſſeres iſt, nicht zu ſeyn.

Kapitel 47*).

Zur Ethik.

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft, mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehen zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als Wille. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der physischen Seit, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im streng-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 55, 62, 67 des ersten Bandes.

sten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen. Der Theismus leistete es auf eine kindliche Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der Pantheismus, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen. Spinoza versucht zwar, stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so ist Alles, was der Mensch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben seyn: also keine Ethik. Daher eben ist man in Folge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philisterthum, der letzte Zweck des menschlichen Daseyns bestehen sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt,

daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schaar Anfangs subornirter, dann bloß bornirter Jünger desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter seyn, als diese, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen: die Individuen allein existiren wirklich. — So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Quaal der Welt stimmten schon nicht zum Theismus: daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz von Außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts Anderes, als die sich immer wieder herstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die subjektive und die moralische Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem

Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moraliſche Weltordnung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beſchaffenheit des Willens muß ſeine Erſcheinung genau entſprechen: hierauf beruht die, §§. 63, 64 des erſten Bandes, gegebene Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft beſtehend, erhält durchweg eine moraliſche Tendenz. Sonach iſt jetzt allererſt das ſeit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöſt und die Forderung der denkenden, auf das Moraliſche gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermeſſen, eine Philoſophie aufzuſtellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In dieſem Sinne iſt Philoſophie wirklich unmöglich: ſie wäre Allwiſſenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und ſo weit die Nacht unſers Daſeyns erhellen kann, wenngleich der Horizont ſtets dunkel bleibt. Dieſe Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf ſeine eigene Erſcheinung, ſich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen iſt, in meinen Augen, wie über die Atmoſphäre hinausfliegen wollen. Wir müſſen dabei ſtehen bleiben; wenn gleich aus gelöſten Problemen neue hervorgehen. Zudem aber iſt darauf zu verweiſen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde ſich auf die Erſcheinung beſchränkt: dies war das Thema meiner erſten, ſchon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen, und will damit anfangen, meine §. 67 des erſten Bandes gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, deſſen Gegenſtand man ſelbſt iſt, entſpringt, durch ein Paar klaſſiſcher Dichterſtellen zu belegen. — Am Schluſſe des achten Geſanges der Odyſſee bricht Odyſſeus, der bei ſeinen vielen Leiden nie weinend dargeſtellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos ſein früheres Heldenleben und Thaten beſingen hört, indem dieſes Andenken an ſeine glänzende Lebenszeit in Kontraſt tritt mit ſeinem gegenwärtigen Elend. Alſo nicht dieſes ſelbſt unmittelbar, ſondern die objektive Betrachtung deſſelben, das Bild ſeiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft ſeine Thrä-

nen hervor: er fühlt Mitleid mit sich selbst. — Die selbe Empfindung läßt Euripides den unschuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φευ· εἰ δ' ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
στανδ', ὡς εδακρυς', οἱα πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Englischen Zeitung „Herald" vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb so viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!" —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen, eine wirklich moralische Reue dennoch möglich sei, habe ich zwar §. 55 des ersten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranschicken muß. — Neigung ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. Leidenschaft ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich passiv, leidend verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewußtseyn treten. Der Affekt ist eine eben so unwiderstehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausschließt, indem es in einer Vorstellung besteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern

völlig verdunkelt, oder gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtseyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit*) in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische Reue ist nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntniß ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme und sagen Alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehen, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte Schottische, auch von Herder übersetzte Ballade:

*) Diese ist erörtert im Anhang zu meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens.

„Edward, Edward!“ — Auf analoge Art kann die Vernachläſſigung des eigenen Wohls eine egoiſtiſche Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathſame Ehe geſchloſſen iſt, in Folge verliebter Leidenſchaft, welche jetzt eben dadurch erliſcht, wonach nun erſt die Gegenmotive des perſönlichen Intereſſes, der verlorenen Unabhängigkeit u. ſ. w. ins Bewußtſeyn treten und ſo reden, wie ſie vorher geredet haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. — Alle dergleichen Handlungen entſpringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, ſofern nämlich dieſer ſich vom Willen da übermeiſtern läßt, wo er, ohne ſich von ihm ſtören zu laſſen, ſeine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen ſollen. Die Vehemenz des Willens iſt dabei nur *mittelbar* die Urſache, ſofern ſie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch ſich Reue bereitet. — Die der Leidenſchaftlichkeit entgegengeſetzte *Vernünftigkeit* des Charakters, σωφροσυνη, beſteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, ſeine Funktion der deutlichen, vollſtändigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantaſie, richtig auszuüben. Dies kann nun ſowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es iſt nur erfordert, daß der letztere *relativ*, für den vorhandenen Willen, ſtark genug ſei, alſo Beide im angemeſſenen Verhältniß zu einander ſtehen. —

Den, §. 62 des erſten Bandes, wie auch in der Preisſchrift über die Grundlage der Moral, §. 17, dargelegten Grundzügen der *Rechtslehre* ſind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit *Spinoza*, leugnen, daß es außer dem Staat ein *Recht* gebe, verwechſeln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des *Schutzes* iſt das Recht freilich nur im Staate verſichert, aber es ſelbſt iſt von dieſem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß iſt der *Staat* nichts weiter als *eine Schutzanſtalt*, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Menſch ausgeſetzt iſt und die er nicht einzeln, ſondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderst Schutz nach Außen, welcher nöthig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist: denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieses Zwecks, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach Innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelst Aufrechthaltung eines rechtlichen Zustandes, welcher darin besteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander sondert und trennt, so daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich

nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem, einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. Daher muß sie auch erblich, nicht wählbar seyn: theils damit Keiner im König seines Gleichen sehen könne; theils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das Eigenthumsrecht entsteht, nach meiner Darstellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Bestätigung darin, daß sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des Nordamerikanischen Ex-Präsidenten Quincy Adams, welche zu finden ist in der Quarterly Review v. 1840, Nr. 130, wie auch, Französisch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will sie hier Deutsch wiedergeben: „Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der Amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was persönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?" u. s. f. — Eben so haben Die, welche in unsern Tagen sich veranlaßt sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, daß das Eigenthum der Ertrag der

Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, daß das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg der selben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei eben so schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts Anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem Strafrecht sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, an dem die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen". Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel seyn: das Pönitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. — So groß ferner auch der Antheil seyn mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß,

an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige in derselben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück: dieser aber ist, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, schlechterdings unveränderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich; sondern nur Abschreckung von der That. Daneben läßt sich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitslust allerdings erreichen: es wird sich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgestellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das scheinbare Leiden derselben das wirkliche übersteigen solle: die einsame Einsperrung leistet aber das Umgekehrte. Die große Pein derselben hat keine Zeugen und wird von Dem, der sie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, schreckt also nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Goethe richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,
Dann wünschen wir uns Langeweil.

Die Aussicht darauf wird ihn daher so wenig abschrecken, wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten; so ist zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; statt daß sie hätten diesen zuvorkommen sollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen seyn muß. Daher ist Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben so für die Sicherheit seines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings nothwendig. Denen, welche sie aufheben möchten, ist zu antworten: „schafft erst den Mord aus der Welt: dann soll die Todesstrafe nachfol-

gen". Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch eben so wie den Mord selbst treffen: denn das Gesetz will die That strafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Gesetz, mit Recht, auf das Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt seyn lassen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochsen den Tod zu setzen, ist zu viel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Bestimmung des Maaßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maaßstab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts Anderes seyn, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen: daher muß jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je größer der Nachtheil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Ueberführung des Thäters; — stets unter der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist; — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff.) die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Thatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfassen, ist es nöthig, die Gegensätze bisweilen hart an einander zu stellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich groß er angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt, im Moralischen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Phy-

siognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseyns schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden seyn könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk seyn muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen Alles was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also nothwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von Weitem absehen, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnißweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Bande der Parerga. —

Im §. 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des Egoismus, seinem Wesen

nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." So redet die Natur vom besondern Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseyns aus, und hierauf beruht der Egoismus jedes Lebenden. Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, — welches der des Bewußtseyns von andern Dingen, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniß haftet, — also von Außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und muthwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; so wenig, wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts." — Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, so-

nach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendeste Individuum, jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntniß, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist das Selbe, wie sagen, daß die Metempsychosenlehre, „Du wirst einst als Der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies bist Du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders §. 22 der Preisschrift über die Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden seyn würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen läßt; so daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern daseyn, während, der

Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die eine nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwischen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntniß, diesem Hindernisse unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält: sie ist die Maja des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Daseyn auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtseyns im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Daseyn, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendesten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erschei-

nungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48*).

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Menſch hat ſein Daſeyn und Weſen entweder mit ſeinem Willen, d. h. ſeiner Einwilligung, oder ohne dieſe: im letztern Falle wäre eine ſolche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Exiſtenz eine ſchreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte Gerechtigkeit der Sache: wer ſchuldlos war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſeyn. Allein die ernſtliche und tiefe Löſung des Problems liegt in der chriſtlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) iſt: ſondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menſchen größte Schuld iſt, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß, als jene Weiſen, der durch das Chriſtenthum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Menſch ſchon verſchuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widerſinnig erſcheinen, der ihn für erſt ſoeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieſer

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 68 des erſten Bandes. Auch iſt damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der Parerga.

Schuld alſo, die daher von ſeinem Willen ausgegangen ſeyn muß, bleibt der Menſch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich §. 63 des erſten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Auguſtinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle weſentlich Sünder ſind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir ſollten, wir auch ſeyn müßten, was wir ſollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlöſung aus unſerm jetzigen Zuſtande, wie ſolche nicht nur das Chriſtenthum, ſondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Engliſch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchſte Ziel darſtellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir ſind Entgegengeſetztes, zu werden. Weil wir aber ſind was wir nicht ſeyn ſollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun ſollten. Darum alſo bedürfen wir einer völligen Umgeſtaltung unſers Sinnes und Weſens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlöſung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; ſo liegt doch die Wurzel der Schuld in unſerer essentia et existentia, da aus dieſer das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach iſt eigentlich unſere einzige wahre Sünde die Erbſünde. Dieſe nun läßt der Chriſtliche Mythos zwar erſt, nachdem der Menſch ſchon dawar, entſtehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerſte Kern und Geiſt des Chriſtenthums iſt mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus der ſelbe: ſämmtlich lehren ſie eine ſchwere Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt; nur daß das Chriſtenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, alſo nicht die Schuld geradezu durch das Daſeyn ſelbſt geſetzt ſeyn, ſondern ſie durch eine That des erſten Menſchenpaares entſtehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdiſchen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden ſollte, nöthig. Weil, der Wahr-

heit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das Jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte Augustinus, in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Thun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist; so sagt Paulus, daß Keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der Christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Jüdischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die Christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert, und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: so lange unser Wille der selbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn. Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hin-

bringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Daseyn anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten Samanäischen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christenthum: sogar das Judenthum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das Griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus Indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; so sehr sie auch mit der heutigen Europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisirten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut, wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das ist, was die Religionen als die Selbstverläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so, daß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, sind Ungerech-

tigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht, durch List oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist; wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menschenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er sein eigenes Loos mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vortheil entsagt, für sich kein anderes, als das Loos der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt

werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigenthums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Fasten *). Eben deshalb ist der Buddhaismus frei von jener strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von thierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist; so sagt die Vedantaphilosophie **) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht Manchen seyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Bestrafung in der Hölle, eine wie viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute Windischmann jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorrescirt, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu

*) Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windischmann's Sancara, sive de theologumenis Vedantieorum, p. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

gehen vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener Christlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube sälig mache, und daß wir daher durch unser Thun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, daß, ohne solche Annahmen, das Christenthum endlose Strafen für Alle, und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für Alle aufstellen müßte, es also in Beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die μετανοια και αφεσις αμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln, als die Summe ihrer Mission, schließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, in Folge aufgegangener besserer Erkenntniß, ist die Erlösung. Zwischen diesen Beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlösung (final emancipation), Mokscha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definirt wird; so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die

Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen; so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — + —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegentheil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?" Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und eben so die Christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die Christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem Christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Antheil mehr an seiner individuellen Erscheinung

nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individualem Daseyn in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt*). Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehen, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274.

annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniß desselben nothwendig tautologisch: ist es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt seyn würde; was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen seyn kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe seyn zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewiesenen, Ursprung der Erkenntniß aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum. — Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, indivi-

duellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu gerathen und etwan, mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntniß von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtseyn des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß sich auf die Welt beschränken: was diese sei, im tiefsten Innern sei, allseitig auszusprechen, ist Alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo

der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhm, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi sind die Gnostiker des Islams; daher auch Sadi sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseyns außer uns, als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmälig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist. Diesen, aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckhard, dem Vater der Deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift für den vollendeten Asketen ausgesprochen, „daß er Gott außer sich selbst nicht suche" (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, daß Eckhards geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!" (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtseyn, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseyns ist, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der Christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtseyn, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, in Folge des Aufgebens

alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieſer Verſchiedenheit der Auffaſſung entſprechend hat die Mohammedaniſche Myſtik einen ſehr heitern Charakter, die Chriſtliche einen düſtern und ſchmerzlichen, die der Hindu, über Beiden ſtehend, hält auch in dieſer Hinſicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askeſis, d. i. abſichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Myſticismus, d. i. Bewußtſeyn der Identität ſeines eigenen Weſens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, ſtehen in genaueſter Verbindung; ſo daß wer ſich zu einem derſelben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, ſelbſt gegen ſeinen Vorſatz, geleitet wird. — Nichts kann überraſchender ſeyn, als die Uebereinſtimmung der jene Lehren vortragenden Schriftſteller unter einander, bei der allergrößten Verſchiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felſenfeſten Sicherheit und innigen Zuverſicht, mit der ſie den Beſtand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretiſch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma feſthält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wiſſen ſie meiſtentheils nicht von einander; ja, die Indiſchen, Chriſtlichen, Mohammedaniſchen Myſtiker, Quietiſten und Asketen ſind ſich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiſte ihrer Lehren. Ein höchſt auffallendes Beiſpiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener Franzöſiſchen Schrift in größter Kürze, aber genau und ſogar mit den ſelben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt ſeyn konnte. In der „Deutſchen Theologie" (alleinige unverſtümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 geſagt, daß ſowohl der Fall des Teufels, als der Adams, darin beſtanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, ſich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen." Dieſem nun entſprechend heißt es im „Kural", aus dem Tamuliſchen von Graul, S. 8: „Die nach Außen gehende Leidenſchaft des Mein und die nach Innen gehende des Ich hören auf" (vgl. Vers 346). Und im **Manual of Budhism by Spence Hardy,**

S. 258, spricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies ist Mein.“ Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meister Eckhard das Selbe lehren; nur daß Jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, Dieser hingegen genöthigt ist, sie in das Gewand des Christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiemit so weit, daß bei ihm der Christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der Hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In der selben Hinsicht ist es beachtenswerth, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniassithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß seine Verwandtschaft mit dem Indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde, seinen angeborenen Indischen Geist bekundet *).

Sogar werden die Christlichen Quietisten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutschen Theologie“, oder Gichtel von jenen Ersteren. Ebenfalls hat der große Unterschied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um so mehr beweist ihre große, innere Uebereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, daß sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zu Theil wird, daher sie den Namen Gnaden-

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. — K. Hase, Franz von Assisi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

wirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist. Um dies Alles zu verstehen, muß man sie aber selbst lesen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand sich begnügen: denn Jeder muß selbst vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus also empfehle ich besonders den Meister Eckhard, die Deutsche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos *), den Gichtel: imgleichen sind, als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebst dessen Geschichte von Port-royal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand sehr lesenswerth, womit jedoch alles Bedeutende in dieser Gattung keineswegs erschöpft seyn soll. Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, schon dieserhalb nothwendig falsch seyn muß. In diesem Falle nun aber befinden sich alle Europäischen Systeme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine seltsame Verrücktheit müßte es seyn, die sich, unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen, mit solcher Uebereinstimmung ausspräche und dabei von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Asiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt seyn lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik, dem Stoffe nach, identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß sie sich darüber ausspreche.

*) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

Und wenn, im Urtheil der Zeitgenoſſen, die paradoxe und beiſpielloſe Uebereinſtimmung meiner Philoſophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anſtoßes erſcheint; ſo ſehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derſelben auf den proteſtantiſchen Univerſitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus jenen asketiſchen Grundcharakter, den meine Philoſophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Proteſtantismus, zumal in ſeiner heutigen Geſtalt, dies zu vertuſchen ſucht. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz" bezeichnen, nachgewieſen und daß ſolche dem urſprünglichen und ächten Chriſtenthum weſentlich eigen ſind gründlich dargethan. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber eben Dieſes als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefſte Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinſterung des Geiſtes, die nur daraus erklärlich iſt, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tauſend andere in Deutſchland, völlig verdorben und auf immer verſchroben ſind durch die miſerable Hegelei, dieſe Schule der Plattheit, dieſen Heerd des Unverſtandes und der Unwiſſenheit, dieſe kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als ſolche zu erkennen anfängt und die Verehrung derſelben bald der Däniſchen Akademie allein überlaſſen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus iſt, für den ſie ins Feld tritt:

Car ils suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.

Rabelais.

Allerdings iſt im ächten und urſprünglichen Chriſtenthum, wie es ſich, vom Kern des Neuen Teſtaments aus, in den Schriften

der Kirchenväter entwickelte, die asketische Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen*). Auch Strauß, in seinem „Leben Jesu" (Bd. 1, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der, Math. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Ehelosigkeit: „Man hat, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, daß Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Thätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme: allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg.; sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo asketische Grundsätze, wie sie unter den Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen." — Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf, als Anfangs, wo das Christenthum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird sie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Christenthum, bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christenthums stammendes Zeugniß über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus

*) Math. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1 Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. —

(Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνϑανομενῃ, μεχρι ποτε ϑανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?" Dominus „quoadusque", inquit, „vos, mulieres paritis.") τουτ' εστι, μεχρις αν αἱ επιϑυμιαι ενεργωσι (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), setzt Clemens c. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Kassianus an: Πυνϑανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσϑησεται τα περι ὧν ηρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της ϑηλειας ουτε αρρεν, ουτε ϑηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foeminam"), d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen seyn wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Marcioniten, die Montanisten, Valentinianer und Kassianer; jedoch nur indem sie, mit rücksichtsloser Konsequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiste des Christenthums gemäß, völlige Enthaltsamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitsehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Augustinus: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltsamkeit, die ἁγνεια. Athanasius giebt als Ursache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του ϑεου ην, το μη δια γαμου γενεσϑαι ἡμας και φϑορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον

γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und ſagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9). Ja, Auguſtinus ſelbſt bekennt ſich ganz und gar zu dieſer Lehre und allen ihren Folgen, indem er ſagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Man ſieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen dieſen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Auguſtins findet man zuſammengeſtellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. ſ. w., und kann ſich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Chriſtenthum die Ehe eine bloße Konceſſion war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben ſollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltſamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht ſelbſt auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beſeitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede ſtehende Tendenz des Chriſtenthums, zwei Schriften: Carove,

Ueber das Cölibatgesetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es sind jedoch keineswegs die eigenen Ansichten dieser Schriftsteller, auf die ich verweise, da solche der meinigen entgegengesetzt sind, sondern ganz allein die von ihnen sorgfältig gesammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftsteller Gegner des Cölibats sind, der Erstere ein rationalistischer Katholik, der Andere ein protestantischer Kandidat, welcher ganz und gar als ein solcher redet. In der zuerst genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rücksicht folgendes Resultat ausgesprochen: „Der kirch„lichen Ansicht zufolge, — wie bei den kanonischen Kirchenvätern, „in den Synodal- und den päpstlichen Belehrungen und in un„zähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu lesen, — wird die „immerwährende Keuschheit eine göttliche, himmlische, englische Tu„gend genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhülfe „dazu vom ernsten Bitten um dieselbe abhängig gemacht. — Daß „diese Augustinische Lehre sich bei Canisius und im Tridentinum „als immer gleicher Kirchenglaube ausgesprochen findet, haben wir „bereits nachgewiesen. Daß sie aber bis auf den heutigen Tag „als Glaubenslehre festgehalten worden, dafür mag das Juniheft, „1831, der Zeitschrift «Der Katholik» hinreichendes Zeugniß ab„legen: daselbst, S. 263, heißt es: „„Im Katholicismus erscheint „„die Beobachtung einer ewigen Keuschheit, um Gotteswillen, „„an sich als das höchste Verdienst des Menschen. Die Ansicht, „„daß die Beobachtung der beständigen Keuschheit als Selbst„„zweck den Menschen heilige und erhöhe, ist, wie hievon jeder „„unterrichtete Katholik die Ueberzeugung hat, in dem Christen„„thum, seinem Geist und seiner ausdrücklichen Vorschrift nach, „„tief gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel „„hierüber abgeschnitten.““ — — — Es muß allerdings von jedem „Unbefangenen zugestanden werden, nicht nur, daß die vom «Ka„tholiken» ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, sondern „auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholische „Vernunft durchaus unwiderleglich seyn mögen, da sie so recht „aus der kirchlichen Grundansicht der Kirche vom Leben und sei„ner Bestimmung geschöpft sind.“ — Ferner heißt es daselbst S. 270: „Wenn gleich sowohl Paulus das Eheverbot als

„Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräer-
„briefes gebietet, „„die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei
„„Allen und das Ehebett unbefleckt"" (Hebr. 13, 4); so ist darum
„doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu ver-
„kennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene,
„die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als
„solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war
„auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll
„sich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm und
„was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht." — Endlich noch
S. 288: „Wir stimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den
„Cölibat (nicht das Cölibatsgesetz) vor Allem aus der Lehre Christi
„und des Apostels Paulus abgeleitet wissen will."

Was dieser eigentlich Christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Klemens, woselbst er, gegen die oben genannten enkratistischen Ketzer polemisirend, ihnen stets nur das Judenthum, mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte, entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerspruch steht. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreit mit den ihrigen finden. Im besagten dritten Buche der Stromata des Klemens tritt der Antagonismus zwischen Optimismus, nebst Theismus, einerseits, und Pessimismus, nebst asketischer Moral, andererseits, mit überraschender Deutlichkeit hervor. Dasselbe ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche eben Pessimismus und Askese, namentlich εγκρατεια (Enthaltsamkeit jeder Art, besonders aber von aller Geschlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Klemens sie lebhaft tadelt. Dabei schimmert aber zugleich durch, daß schon der Geist des Alten Testaments

mit dem des Neuen Teſtaments in dieſem Antagonismus ſteht. Denn, abgeſehen vom Sündenfall, der im Alten Teſtament wie ein hors d'oeuvre daſteht, iſt der Geiſt des Alten Teſtaments dem des Neuen Teſtaments diametral entgegengeſetzt: jener optimiſtiſch, dieſer peſſimiſtiſch. Dieſen Widerſpruch hebt Klemens ſelbſt hervor, am Schluſſe des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten laſſen will, ſondern für ſcheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er iſt. Ueberhaupt iſt es intereſſant zu ſehen, wie dem Klemens überall das Neue und das Alte Teſtament durcheinanderlaufen und er ſie zu vereinbaren bemüht iſt, jedoch meiſtens mit dem Alten Teſtament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß ſie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung ſchlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es ſei eine ſchlechte Natur, aus ſchlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man dieſe Welt nicht bevölkern, ſondern der Ehe ſich enthalten ſolle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Klemens, dem überhaupt das Alte Teſtament viel mehr als das Neue zuſagt und einleuchtet, ihnen höchlich übel. Er ſieht darin ihren ſchreienden Undank, Feindſchaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, deſſen Werk ſie ſelbſt ſeien und dennoch von ſeinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verſchmäheten, in gottloſer Rebellion „die naturgemäße Geſinnung verlaſſend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ' αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in ſeinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht ein Mal die Ehre der Originalität laſſen, ſondern, gewaffnet mit ſeiner bekannten Gelehrſamkeit, hält er ihnen vor, und belegt es mit den ſchönſten Anführungen, daß ſchon die alten Philoſophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beſchaffenheit der Welt tief beklagt, alſo den Peſſimismus gelehrt haben. In dieſem gelehrten Enthuſiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Waſſer auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weiſeſten aller der Zeiten"

das Selbe, wie ſie, gelehrt und geſungen haben; ſondern getroſt und beherzt führt er die entſchiedenſten und energiſcheſten Ausſprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen ſie nicht irre: mögen Weiſe das Daſeyn als traurig bejammern, mögen Dichter ſich in den erſchütterndeſten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch ſo laut gegen den Optimismus ſchreien, — dies Alles ficht unſern Kirchenvater nicht an: hält er doch ſeine Jüdiſche Offenbarung in der Hand, und bleibt getroſt. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus iſt a priori gewiß, daß ſie vortrefflich ſei: und da mag ſie ausſehen wie ſie will. — Eben ſo geht es ſodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach ſeiner Anſicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τω δημιουργω) und die Widerſpänſtigkeit, mit der ſie ſeine Gaben von ſich weiſen, an den Tag legen (δι' αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch ſchon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und das Selbe geſagt: nämlich indem auch ſie den endloſen Jammer des Daſeyns beklagten, haben ſie hinzugefügt, es ſei beſſer, keine Kinder in eine ſolche Welt zu ſetzen; — welches er nun wieder mit den ſchönſten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beſchuldigt, aus dieſem Grunde dem Geſchlechtsgenuß entſagt zu haben. Dies Alles aber ſchadet ihm nichts: er bleibt bei ſeinem Satz, daß alle Jene ſich durch ihre Enthaltſamkeit verſündigen an dem Demiurgos, indem ſie ja lehren, daß man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt ſetzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen ſoll (δι' εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιΐαν, μηδε αντεισαγειν τω κοσμω δυστυχησοντας ετερους, μηδε επιχορηγειν θανατω τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er ſo die εγκρατεια anklagt, ſcheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach ſeiner Zeit die Eheloſigkeit des Chriſtlichen Prieſterſtandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Geſetz erhoben werden ſollte, weil ſie dem Geiſte des Neuen Teſtaments entſpricht. Gerade dieſen haben die Gno-

ſtiker tiefer aufgefaßt und beſſer verſtanden, als unſer Kirchenvater, der mehr Jude, als Chriſt iſt. Die Auffaſſung der Gnoſtiker tritt ſehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα ἐργα της θηλειας.“ θηλειας μεν, της επιθυμιας· ἐργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae“: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz beſonders aber am Schluſſe des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht ſeyn, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und ſtehen könne, in der Welt, wie ſie iſt, und unter den Menſchen; daher ſie dieſe Leute für Ketzer erklärte. — Am Schluſſe des ſiebenten Kapitels ſtellt unſer Kirchenvater den Indiſchen Asketismus, als ſchlecht, dem Chriſtlich-Jüdiſchen entgegen; — wobei der fundamentale Unterſchied des Geiſtes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Chriſtenthum läuft Alles zurück auf Gehorſam, oder Ungehorſam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns Geſchöpfen angemeſſen iſt, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui ab Omnipotentis voluntate effecti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, ſeine Werke preiſen und von Dank überſtrömen. — Da ſieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Beſſerung, Bekehrung und zu hoffende Erlöſung aus dieſer Welt des Leidens, dieſem Sanſara, ausgeht von der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieſer vier Wahrheiten findet man in Burnouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darſtellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit iſt nicht das Judenthum, mit ſeinem παντα καλα λιαν, ſondern Brahmanismus und Buddhaismus ſind, dem Geiſte und der ethiſchen Tendenz nach, dem Chriſtenthum verwandt. Der Geiſt und die ethiſche Tendenz ſind aber das Weſentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche ſie ſolche kleidet. Ich

gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind. Auf einige Spuren hievon habe ich schon im zweiten Bande der Parerga, §. 379, hingewiesen. Ihnen ist hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die ersten Jerusalemitischen Juden-Christen, welche sich Nazaräer nannten, hätten sich aller thierischen Nahrung enthalten. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im Griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaaßen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat. Aus dieser Zendreligion ist, wie J. G. Rhode, in seinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewiesen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd ist Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielt, ja, fast ganz verschwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meschian und Meschiane) aus dem Zend-Avesta stammt, als pessimistisches Element übrig bleibt, jedoch in Vergessenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Christenthum wieder aufgenommen wird. Inzwischen stammt Ormuzd selbst aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region desselben: er ist nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisirende Gott des Firmaments und der Atmosphäre; wie dies sehr richtig nachgewiesen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in seiner Schrift „Ueber die Verwandschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christenthum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothisch-Germanischen

Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan ſtammende Wort God, Gott. Eben ſo nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum ſtammenden Islam, den in Arabien auch ſchon früher vorhandenen Namen Allah an. Dieſem analog haben auch die Götter des Griechiſchen Olymps, als ſie, in vorhiſtoriſcher Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorher herrſchenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. ſ. f. In China erwächſt den Miſſionarien ihre erſte Verlegenheit daraus, daß die Chineſiſche Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch ſeyn möge, dem eigentlichen Chriſtenthum iſt jenes παντα καλα λιαν des Alten Teſtaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Teſtament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja deſſen Beherrſcher der Teufel iſt**). Dies ſtimmt zu dem asketiſchen Geiſte der Verläugnung des eigenen Selbſt und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenloſe Liebe des Nächſten, ſelbſt des Feindes, der Grundzug iſt, welchen das Chriſtenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandſchaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man ſo ſehr den Kern von der Schaale zu unterſcheiden, wie beim Chriſtenthum. Eben weil ich dieſen Kern hoch ſchätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umſtände: ſie iſt jedoch dicker, als man meiſtens denkt.

---

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", zweite Auflage, S. 124.

**) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloſſ. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17, und 4, 4. 5. Bei dieſer Gelegenheit kann man ſehen, wie gewiſſe proteſtantiſche Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Teſtaments ihrer rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen und unſäglich platten Weltanſicht gemäß zu mißdeuten, ſo weit gehen, daß ſie dieſen Text in ihren Ueberſetzungen geradezu verfälſchen. So hat denn H. A. Schott, in ſeiner dem Griesbachiſchen Texte 1805 beigegebenen neuen Verſion das Wort κοσμος, Joh. 15, 18, 19, mit Judaei überſetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloſſ. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmäligen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißrathen seyn müßte), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, daß sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte protestantische Pastoren seyn: aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verläugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann. — Luther mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchsthum, diese methodische und, zu gegenseitiger Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit gieng, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle.

Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.

Dennoch aber hat, selbst im Schooß des Protestantismus, der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christenthums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Größe und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen, in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Diese Sektirer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Distrikt Neu-Libanon, bei Nassau-village. Der Grundzug ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden Englischen und Nordamerikanischen Besucher einmüthig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar das selbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienste gemeinschaftlich tanzen. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Theil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Gesange der Uebrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt schließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertödtet zu haben! denn Dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspänstigen Gliedern machen." An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und

mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerthe Vorschrift, alles unnöthige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u. s. w. Ihre Lebensregel sprach Einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeit gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne diese kann Keiner den Herrn schauen. Thut Allen Gutes, so weit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht Jedem der Austritt frei: höchst selten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den Kürzeren ziehen, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehen. — Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der deutschen Zeitschrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Eine ihnen sehr ähnliche Deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika", 1853. — Auch in Rußland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte seyn. Die Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. — Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers sehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze beim Gottesdienst*), welches auf die Vermuthung führt, daß die Stif-

*) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

terin dieſer jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt ſich, ſolchen Thatſachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) —?

Wenn gleich das Chriſtenthum, im Weſentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Aſien damals ſchon lange und ſogar beſſer wußte; ſo war daſſelbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geiſtesrichtung der Europäiſchen Völker gänzlich umgeſtaltet wurde. Denn es ſchloß ihnen die metaphyſiſche Bedeutung des Daſeyns auf und lehrte ſie demnach hinwegſehen über das enge, armſälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbſtzweck, ſondern als einen Zuſtand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelſt moraliſcher Verdienſte, ſchwerer Entſagung und Verläugnung des eigenen Selbſt, ſich emporſchwingen könne zu einem beſſern, uns unbegreiflichen Daſeyn. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es ſagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt ſei; daß aber dagegen durch Jeſu Opfertod Alle entſühnt ſeien, die Welt erlöſt, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit verſöhnt. Um aber die in dieſem Mythos enthaltene Wahrheit ſelbſt zu verſtehen, muß man die Menſchen nicht bloß in der Zeit, als von einander unabhängige Weſen betrachten, ſondern die (Platoniſche) Idee des Menſchen auffaſſen, welche ſich zur Menſchenreihe verhält, wie die Ewigkeit an ſich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menſchenreihe ausgedehnte ewige Idee Menſch durch das ſie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erſcheint. Behält man nun die Idee des Menſchen im Auge; ſo ſieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thieriſche, ſündige Natur des Menſchen darſtellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Weſen iſt. Dagegen ſtellt Jeſu Chriſti Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlöſung des Menſchen dar. Jeder Menſch

nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlichen Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, sehe wie noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Sallust (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein Paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfniß der Erlösung aus einem Daseyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythischen Vehikels derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt seyn. Was, bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktischen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um sein Leitstern zu seyn. So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefäße, in welche die seit mehreren

Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist; so muß, so oft diesem ein solches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins ist, für die allezeit äußerst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloß in abstrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte Dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen, auf folgende Weise geschehen. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii anzusehen.

Ehe ich dies Kapitel schließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich §. 68 des ersten Bandes durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die

durch dieſes vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübſäligkeit unſers Daſeyns. Was bei einer Erhebung ſolcher Art und dem durch ſie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menſchen vorgeht, kann man ſich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Menſch beim Zuſchauen eines Trauerſpiels erfährt, als womit es verwandter Natur iſt. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden ſchmerzlich affizirt und beängſtigt: wann hingegen dieſes im fünften Akte gänzlich ſcheitert und zerſchellt, da ſpürt er eine gewiſſe Erhebung ſeines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch ſo ſehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieſes nun iſt, in den ſchwachen Waſſerfarben der Mitempfindung, wie ſie eine wohlbewußte Täuſchung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schickſals vorgeht, wann das ſchwere Unglück es iſt, was den Menſchen endlich in den Hafen gänzlicher Reſignation treibt. Auf dieſem Vorgange beruhen alle den Menſchen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich ſie im Texte geſchildert habe. Als eine der daſelbſt erzählten Bekehrungsgeſchichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Luſt gewidmet: er lebte endlich in einem leidenſchaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er dieſe beſuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße ſtieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Geſtorbenen ſonſt nicht in den bleiernen Sarg, der daneben ſtand, hätte gehen können. Nach Ueberſtehung eines gränzenloſen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge ſeiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappiſten, in welchen er ſofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entſagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe beſteht und, als die methodiſch durchgeführte, durch die ſchwerſten Entſagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweiſe beförderte Verneinung des Willens,

den Beſucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn ſchon bei ſeinem Empfange die Demuth dieſer ächten Mönche gerührt hat, die durch Faſten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um ſeinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieſer allein ſich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernſt, der bei ihm unverkennbar iſt und alle Nebenabſichten ausſchließt, zuzuſchreiben iſt. Sogar vom Verfall der Religion iſt er unberührt geblieben; weil ſeine Wurzel eine tiefer in der menſchlichen Natur liegende iſt, als irgend eine poſitive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philoſophen bisher gänzlich vernachläſſigte, große und ſchnelle Umwälzung des innerſten Weſens im Menſchen am häufigſten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtſeyn, einem gewaltſamen und gewiſſen Tode entgegengeht, alſo bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber dieſen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philoſophie unangemeſſen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzuſetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehen ſollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz beſonderer Offenbarungen und eine Warte iſt, von welcher aus dem Menſchen, der daſelbſt ſeine Beſinnung behält, die Ausſichten in die Ewigkeit ſich oft weiter aufthun und deutlicher darſtellen, als den meiſten Philoſophen über den Paragraphen ihrer rationalen Pſychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt alſo hielt, am 15. April 1837, zu Glocester, ein gewiſſer Bartlett, der ſeine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur ſehr wenige Worte habe ich zu ſagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, daß ihr dieſe wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr ſie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauſpiele zuſehet, ſondern ſie nach Hauſe nehmt und ſie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum alſo flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit ſteht. Und dieſe wenigen Worte ſind: macht euch los von der Liebe zu dieſer ſterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an ſie

und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, seid versichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmlischen Vater, ihr nicht die geringste Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Säligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit schnellen Schritten entgegenzugehen, die feste Zuversicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger ist eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die englische Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt ist: „Am Morgen seiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge sein Vertrauen auf Gott stellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jesu Christi beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Christi bitten sei eine Sache der Meinung; er, seines Theils glaube, daß, in den Augen des höchsten Wesens, ein Mohammedaner einem Christen gleich gelte und eben so viel Anspruch auf Säligkeit habe. Er habe, seit seiner Gefangenschaft, seine Aufmerksamkeit auf theologische Gegenstände gerichtet, und ihm sei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel ist." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen positive Religionen giebt dieser Aeußerung größeres Gewicht; indem sie beweist, daß derselben kein fanatischer Wahn, sondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug sei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. August 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderson hingerichtet. So tief war diese Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß sie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem sie demüthig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieses: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarüe verurtheilte Hocker am Tage vor seiner Hinrichtung geschrieben hat. In einem derselben sagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert ist, so edel und liebenswürdig dasselbe auch der Welt erscheinen mag,

es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies sind die oben erwähnten Aussichten in die Ewigkeit, die sich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um so weniger Anstand genommen, sie herzusetzen, als auch Shakespeare sagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd.*)
(As you like it, last scene.)

Daß auch das Christenthum dem Leiden als solchem die hier dargestellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlseyn eine entgegengesetzte Wirkung zuschreibt, hat Strauß in seinem „Leben Jesu" nachgewiesen. (Bd. 1, Abschn. 2, Kap. 6, §§. 72 und 74.) Er sagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Mathäus (5, 3) hätten: denn nur Dieser füge zu μακαριοι οι πτωχοι hinzu τω πνευματι, und zu πεινωντες den Zusatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein also seien die Einfältigen und Demüthigen u. s. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; so daß hier der Gegensatz der sei, zwischen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten sei ein Hauptsatz, daß wer in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben so viele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitischen Sinn. Im selben Sinn, sagt er S. 604, sei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehn Jenes, noch Verdienst Dieses erzählt, und zum Maaßstab der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute, oder verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute nimmt, im Ebionitischen Sinne. „Eine ähnliche Werthschätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „schreiben auch die andern Synoptiker (Math. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jesu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt

*) Von diesen Bekehrten ist gar Vieles zu hören und zu lernen.

eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armuth, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorschrift (Math. 5, 40 ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. s. w., imgleichen (ebendaselbst 6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weise eben Das besagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorschreibt und durch sein eigenes Beispiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet Bikschu, d. h. Bettler. Noch entschiedener tritt Dieses hervor in der Stelle Math. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigenthum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3). Darum also sage ich, daß der Geist der Christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden."

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu seyn. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Daseyn selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in dieſem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimiſtiſche Dogmen in ihm beſtärkt werden, erſcheint uns die Welt voll Widerſprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müſſen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet ſind, ein glückliches Daſeyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenloſe ſich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretiſche Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu daſind, daß man darin glücklich ſei, ihrem Zwecke ſo ſchlecht entſprechen? Sie macht vor der Hand ſich Luft in Stoßſeufzern, wie: „Ach, warum ſind der Thränen unter'm Mond ſo viel?" u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Vorausſetzungen jener vorgefaßten optimiſtiſchen Dogmen. Immerhin mag man dabei verſuchen, die Schuld ſeiner individuellen Unglückſäligkeit bald auf die Umſtände, bald auf andere Menſchen, bald auf ſein eigenes Misgeſchick, oder auch Ungeſchick, zu ſchieben, auch wohl erkennen, wie Dieſe ſämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieſes ändert doch nichts in dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichſeyn beſtehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben ſchon auf die Neige geht, oft ſehr niederſchlagend ausfällt: daher tragen faſt alle ältlichen Geſichter den Ausdruck Deſſen, was man auf Engliſch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin ſchon jeder Tag unſers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüſſe, auch wenn erlangt, an ſich ſelbſt trügeriſch ſind, nicht leiſten was ſie verſprechen, das Herz nicht zufrieden ſtellen und endlich ihr Beſitz wenigſtens durch die ſie begleitenden, oder aus ihnen entſpringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden ſich als ſehr real erweiſen und oft alle Erwartung übertreffen. — So iſt denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem urſprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unſers Daſeyns nicht der iſt, glücklich zu ſeyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, ſtellt das Leben ſich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgeſehen, daß wir uns *nicht* glücklich darin fühlen ſollen, indem daſſelbe, durch ſeine ganze Beſchaffen-

heit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluß des Christenthums zu deuten scheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseyns an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt; weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unsers Daseyns, zurückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht in Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei Allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. — Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das

Schickſal dem Menſchen im Hauptzielpunkt ſeiner Wünſche und Beſtrebungen auf eine radikale Weiſe durch den Sinn; wodurch alsdann ſein Leben eine tragiſche Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet iſt, ihn von der Sucht, deren Darſtellung jede individuelle Exiſtenz iſt, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben ſcheidet, ohne den Wunſch nach ihm und ſeinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden iſt in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meiſten Fällen, der Menſch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entſprechend wird in den Chriſtlichen Erbauungsbüchern ſo oft die Heilſamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und iſt überhaupt ſehr paſſend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Chriſtlichen Religion. Ja, ſchon der noch jüdiſche, aber ſo philoſophiſche Koheleth ſagt mit Recht: „Es iſt Trauern beſſer, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebeſſert" (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewiſſermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargeſtellt: hier aber muß ich das kühne Wort ausſprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unſer Heil und Erlöſung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in dieſem Sinne ſagt Lamartine, in ſeiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, ſehr ſchön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat alſo ſchon das Leiden eine ſolche heiligende Kraft, ſo wird dieſe in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entſprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Geſtorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall ſtellt ſich gewiſſermaaßen als eine Art Apotheoſe oder Heiligſprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendeſten Menſchen nicht ohne Ehrfurcht

betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist. Wie die gesammte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Mensch gewollt hat, mit Einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Thiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu den-

ſelben. Der Anlaß des heftigſten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geſchlechtstrieb, erliſcht zuerſt, wodurch der Menſch in einen Stand verſetzt wird, der dem der Unſchuld, die vor der Entwickelung des Genitalſyſtems da war, ähnlich iſt. Die Illuſionen, welche Chimären als höchſt wünſchenswerthe Güter darſtellten, verſchwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdiſchen Güter. Die Selbſtſucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Menſch ſchon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr ſeyn wird. Dieſer Verlauf iſt wenigſtens der wünſchenswerthe: es iſt die Euthanaſie des Willens. In Hoffnung auf denſelben iſt dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der beſten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlaſſen und ein Einſiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüſſe bereuet, ſtatt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzuſehen; und wenn ſodann an die Stelle der Gegenſtände der Lüſte, für welche der Sinn abgeſtorben iſt, der abſtrakte Repräſentant aller dieſer Gegenſtände, das Geld, tritt, welches nunmehr die ſelben heftigen Leidenſchaften erregt, die ehemals von den Gegenſtänden wirklichen Genuſſes, verzeihlicher, erweckt wurden, und alſo jetzt, bei abgeſtorbenen Sinnen, ein lebloſer aber unzerſtörbarer Gegenſtand mit gleich unzerſtörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weiſe, das Daſeyn in der fremden Meinung die Stelle des Daſeyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten ſoll und nun die gleichen Leidenſchaften entzündet; — dann hat ſich, im Geiz, oder in der Ehrſucht, der Wille ſublimirt und vergeiſtigt, dadurch aber ſich in die letzte Feſtung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daſeyns iſt verfehlt.

Alle dieſe Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlöſung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigſte iſt. Denn ſie iſt der Weg der Sünder, wie wir Alle ſind. Der andere Weg, der, mittelſt bloßer Erkenntniß und demnächſt Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin

führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erstern würde daher für die Meisten kein Heil zu hoffen seyn. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Daseyn zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser, als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Thörichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und Beschließung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich ist was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verräth ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Großmuth und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet seyn wird; sondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm wohl

vorgekommen ſeyn? Waren nicht bei Weitem die Meiſten, trotz ihrem ſchaamloſen Auffahren beim leiſeſten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus geſagt, das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, gränzenloſe Geldgier, wohlverſteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teufliſche Schadenfreude, ſo allgemein herrſchend, daß die kleinſte Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menſchenliebe, wie höchſt ſelten erſtreckt ſie ſich weiter, als bis zu einer Gabe des ſo ſehr Entbehrlichen, daß man es nie vermiſſen kann? Und in ſolchen, ſo überaus ſeltenen und ſchwachen Spuren von Moralität ſollte der ganze Zweck des Daſeyns liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieſes unſers Weſens (welches die eben beſagten ſchlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; ſo gewinnt die Sache ein Anſehen und tritt in Uebereinſtimmung mit dem thatſächlich Vorliegenden. Das Leben ſtellt ſich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, deſſen reinigende Lauge der Schmerz iſt. Iſt der Proceß vollbracht, ſo läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda ſagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejus que opera evanescunt.

Kapitel 50.

Epiphiloſophie.

Am Schluſſe meiner Darſtellung mögen einige Betrachtungen über meine Philoſophie ſelbſt ihre Stelle finden. — Dieſelbe maaßt ſich, wie ſchon geſagt, nicht an, das Daſeyn der Welt aus ſeinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt ſie bei dem Thatſächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie ſie Jedem zugänglich ſind, ſtehen, und weiſt den wahren und tiefſten Zuſammenhang derſelben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältniſſen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüſſe auf das jenſeit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, ſondern liefert bloß

die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtseyn Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen. Sie ist folglich immanent, im Kantischen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatsächlich Nachgewiesene so und nicht anders sei, u. s. w. Allein alle solche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, sind eigentlich transscendent, d. h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehen in diese nicht ein: er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des säligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniß, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen? woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?" und mehr dergleichen. — Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der Satz vom Grunde ist, daß aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein

aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantiſchen Philoſophie iſt er nicht mehr eine aeterna veritas, ſondern bloß die Form, d. i. Funktion, unſers Intellekts, der weſentlich ein cerebraler und urſprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienſte unſers Willens iſt, welchen, nebſt allen ſeinen Objektivationen, er daher vorausſetzt. An ſeine Formen aber iſt unſer geſammtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müſſen wir Alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, ſodann als Urſach und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Theile u. ſ. w. auffaſſen und können aus dieſer Sphäre, worin alle Möglichkeit unſers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Dieſe Formen nun aber ſind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemeſſen, noch deren Löſung, geſetzt ſie wäre gegeben, zu faſſen irgend geeignet und fähig. Darum ſtoßen wir mit unſerm Intellekt, dieſem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unſers Kerkers. — Ueberdies aber läßt ſich wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß *für uns* keine Erkenntniß möglich ſei, ſondern überhaupt keine, alſo nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältniſſe nicht bloß relativ, ſondern abſolut unerforſchlich ſeien; daß nicht nur niemand ſie wiſſe, ſondern daß ſie an ſich ſelbſt nicht wißbar ſeien, indem ſie in die Form der Erkenntniß überhaupt nicht eingehen. (Dies entſpricht Dem, was *Skotus Erigena* ſagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer weſentlichſten, daher ſtets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der *Erſcheinung* an, nicht dem Weſen an ſich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, und wir ſtehen daſelbſt ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt iſt uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir ſind nicht nur unberechtigt, ſondern auch unfähig, ſie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt ſei, läßt ſich verſtehen: ſie iſt Erſcheinung, und wir können, unmittelbar aus uns ſelbſt, vermöge des wohlzerlegten Selbſtbewußtſeyns, das darin Erſcheinende erkennen: dann aber läßt ſich, mittelſt dieſes Schlüſſels zum Weſen der Welt, die ganze Erſcheinung, ihrem Zuſammenhange nach, entziffern; wie

ich glaube dies geleistet zu haben. Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntniß überhaupt möglich ist: dann ist Alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens, steht keinem Forschen offen; weil die Erkenntniß überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur in der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnißloses: die Erkenntniß kommt erst als ein Accidenz, ein Hülfsmittel der Erscheinung jenes Wesens, hinzu, kann daher es selbst nur nach Maaßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beschaffenheit, mithin sehr unvollkommen, in sich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Daseyn, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verständniß unmöglich ist. So viel von den Gränzen meiner und aller Philosophie. —

Das ἓν καὶ παν, d. h. daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin Eines und dasselbe sei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling diese Lehre aufgefrischt hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingesehen. Aber was dieses Eine sei und wie es dazu komme sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung man zuerst bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, seit den ältesten Zeiten, den Menschen als Mikrokosmos angesprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen; sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpft. Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewußtseyn, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußern Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Skotus

Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konſequent, jede Erſcheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieſer Begriff auch auf die ſchrecklichen und ſcheußlichen Erſcheinungen übertragen werden: ſaubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheiſten unterſcheidet, iſt hauptſächlich Folgendes. 1) Daß ihr Θεος ein x, eine unbekannte Größe iſt, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genaueſten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausſchließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Daß ihr Θεος ſich manifeſtirt animi causa, um ſeine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar ſich bewundern zu laſſen. Abgeſehen von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, ſind ſie dadurch in den Fall geſetzt, die koloſſalen Uebel der Welt hinwegſophiſticiren zu müſſen: aber die Welt bleibt in ſchreiendem und entſetzlichem Widerſpruch mit jener phantaſirten Vortrefflichkeit ſtehen. Bei mir hingegen kommt der Wille durch ſeine Objektivation, wie ſie auch immer ausfalle, zur Selbſterkenntniß, wodurch ſeine Aufhebung, Wendung, Erlöſung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein ſicheres Fundament und wird vollſtändig durchgeführt, in Uebereinſtimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, alſo dem Brahmanismus, Buddhaismus und Chriſtenthum, nicht bloß mit dem Judenthum und Islam. Auch die Metaphyſik des Schönen wird erſt in Folge meiner Grundwahrheiten vollſtändig aufgeklärt, und braucht nicht mehr ſich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingeſtanden: ſie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Urſprung zuſammenfällt mit der auf die nach dem Urſprung der Welt. Hingegen iſt in allen andern Syſtemen, weil ſie ſämmtlich optimiſtiſch ſind, die Frage nach dem Urſprung des Uebels die ſtets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet ſie ſich, unter Palliativen und Quackſalbereien, dahinſchleppen. — 3) Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbſtbewußtſeyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphyſiſche hinleite, alſo den aufſteigenden, analytiſchen Gang nehme. Die Pantheiſten hingegen gehen, umgekehrt, den herabſteigenden, den ſynthetiſchen: von ihrem

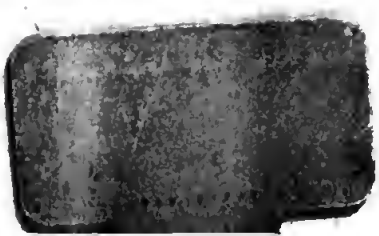
Θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden. — 5) Daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit seiner äußern Anschauung, zunächst nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmälig zu jener Objektivität der Anschaulichkeit steigert, in welcher die Welt dasteht. In diesem Sinne wird von ihrer Entstehung, als anschaulichen Objektes, wirklich Rechenschaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelst unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie, die Philosophirenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwarfen, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spinozismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem neuen gemein hat ist der selbe Gott-Schöpfer. Dem analog, ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen sei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Persönlich-

keit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es seyn soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja, sie ist sogar falsch und zum Theil empörend*). — Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur Christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden: quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdisch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine Verachtung der Thiere, welche auch er, als bloße Sachen zu unserm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, c. 27. — Bei dem Allen bleibt Spinoza ein sehr großer Mann. Aber um seinen Werth richtig zu schätzen, muß man sein Verhältniß zum Cartesius im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Substanz, scharf gespalten, und eben so Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch Spinoza, so lange er Kartesianer war, lehrte das Alles, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erst in seinen letzten Jahren sah er das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie hauptsächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, theils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anstößig

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract. pol., c. 2, §. 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. §. 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. — Besonders ist das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.

zu seyn, mittelst einer streng dogmatischen Form, ein positives Ansehen gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte, oder unbewußte Kartesianer giebt. Mit allen Philosophen vor Locke hat er den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne vorher deren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursach u. s. w., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neuester Zeit, sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Daseyn der Welt, nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philosophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willenaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

SBN 644822

Druck von A. W. Hayn in Greiz.